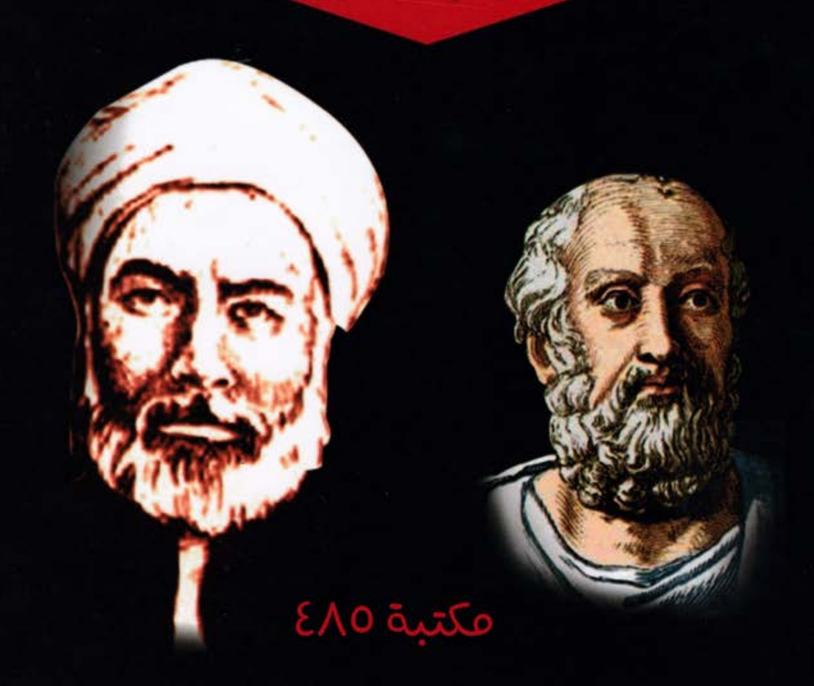
الفكر السياسى

من أفلاطون إلى محمد عَبده

دكتورة

حورية توفيق مجاهد



مكتبة ٤٨٥

الفكر السياسي

من أفلاطون إلى محمد عبده

رقم الايداع ٢٠٤٠٥

ترقيم دولى ٧- ٠٣٧٩- ٠٥ - ٩٧٧

الفكر السياسي

من أفلاطون إلى محمد عبده

دكتورة

حورية توفيق مجاهد

أستاذ العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

جامعة القاهرة

الطبعة السابعة

طبعة منقحة ومزيدة

٢٠١٩


بسم الله الرحمن الرحيم
وقل رب زدني علما

إلى

زوجي...

تقديم الطبعة السابعة

تجئ هذه الطبعة الجديدة لتضيف عمقاً لتطور الفكر السياسي بمزيد من البحث في الحضارات الشرقية القديمة التي تمثل جذوره الراسخة. ودون الدخول في الجدل الذي يديره الباحثون الغربيون حول ما عُرف بالمعجزة اليونانية أو النزعة الذاتية الغربية في الفكر الغربي والرد عليه من داخلهم ومن غيرهم، فإن منهجنا في البحث في تطور الفكر السياسي والذي حرصنا عليه في مؤلفنا الأصلي، يقوم على أساس التواصل الحضاري والتأثير والتأثر. ومن الطبيعي أن يترك الأسبق أثره على الأحدث. فالفكر اليوناني لم ينشأ من فراغ، والحضارات الشرقية السابقة مثلت حلقات أساسية في تطور الفكر السياسي الإنساني، وجاءت بالمثل العليا والمفاهيم والقيم التي بنى عليها الفكر السياسي حتى وقتنا هذا. وإذا كان هناك عدم تركيز عليها، فلا يرجع ذلك إلى عدم وجود فكر بها، ولكن لقصور وخلل في البحث المتعمق فيما هو موجود وهو ما سعينا لتوضيحه بإبراز أهم إسهامات مصر الفرعونية وكل من الصين والهند القديمة في مجال الفكر السياسي، باعتبارها الحلقات الرائدة في ذلك الفكر.

وينظر الكثيرون إلى مصر الفرعونية على أنها الحضارة الأم الحاضنة للعديد من المثل العليا والقيم الإنسانية في إطار مفهوم التوحيد والنظرة للكون والوجود التي سادت الفكر المصري القديم، منذ نحو خمسة آلاف عام والتي قام فيها الكهنة بدور محورى، باعتبار أنهم ليسوا مجرد رجال دين بل أصحاب حكمة ورجال علم وسياسة. فمن أهم إسهامات مصر الفرعونية النظرة الكونية والتأمل في الوجود الذي هو أساس الفلسفة. فقد غلب على الفكر في مصر القديمة الفكر الديني والأخلاقي، كما تميز بالجانب الإنساني الذي وصل إلى القيم الأخلاقية العالمية.

ويعد الكثيرون من المتخصصين «بتاح حتب» على أنه أول فيلسوف في التاريخ (حيث عاش في الدولة المصرية القديمة في نحو ٢٥٠٠ قبل الميلاد) ورائد في الفكر الاجتماعي، كما تميز بالجانب العملي.

وإذا كانت البرديات تحمل العديد من الأفكار السياسية وعلى رأسها بردية الفلاح الفصيح وبردية النصائح، فإن أهم الإسهامات الفكرية لمصر الفرعونية تأتي في إطار العدالة أو الماعت التي كانت نظاماً كونياً ونظاماً اجتماعياً، واعتبر الملك الإله ثم الراعي الصالح الحارس على تطبيقها، باعتبارها أساس الدولة. فكل من الحاكم والماعت كان وظيفياً لتحقيق السعادة للأفراد وضمان استمرار الحياة، وإلا كانت الفوضى وسيادة الشر.

ومصر الفرعونية كما أرست قواعد العدالة، وضعت أيضاً قواعد المساواة، حيث الإيمان منذ الدولة القديمة بوجود خالق أعظم، وبأن الأفراد متساوون في الخلق، فلم تعرف نظام الطبقات المغلقة كنا هو موجود في التراث الهندي القائم على أن الأفراد خلقوا من أجزاء مختلفة من الخالق الأعظم تبدأ من الرأس إلى القدمين.

أما الصين القديمة فأهم مفكريها هو كونفوشيوس الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد جاءت أفكاره السياسية في إطار فلسفة أخلاقية بناها على تراث الأجداد، ولكنه أعطاها دفعة قوية من خلال مدرسته التي لها تأثيرها عبر العصور، حتى أن البعض ينظر إلى أن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن الكونفوشيوسية دعماً لدور الصين العالمي المتزايد.

وقد بنى تلك الأفكار على الفصل بين الدين والدولة، واهتم بالأخيرة في إطار اهتمامه بالفرد والأسرة والقيم الأخلاقية التي اعتبرها أساساً لجميع مكونات شبكة العلاقات، وصولاً إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

وأهم من جاء من المفكرين السياسين في الهند القديمة هو كوتيليا الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد والذي يعد رائد العلوم السياسية وسباقاً في مجال الواقعية السياسية على الكثيرين من المفكرين الغربيين الذين جاءوا بعده بقرون مثل مكيافيلي، وهوبز، وإن لم يحظ بشهرتهما ولا بشهرة كونفوشيوس مع أن أفكاره ترجمت إلى واقع عملي بإقامة الإمبراطورية المورية التي عاشت لثلاثة قرون، وقد اهتم في إطار الواقعية السياسية بالقوة وبكيفية الحصول عليها والاحتفاظ بها. وقد أكد كوتيليا على الدولة المدنية واهتم بالحاكم القوي الذي يحافظ على السيادة وعلى الدولة، تحقيقاً لسعادة الأفراد. و قد أقام أفكاره على الفصل بين الدين والدولة، مهتماً بالأخيرة، وتاركاً الأولى للأفراد، كما فصل بين الأخلاق والسياسة، مهتماً بالأخيرة.

إن الثراء الفكري في الحضارات القديمة يفتح الباب واسعاً أمام الباحثين في مجال الفكر السياسي، خاصة في مصر الفرعونية والهند القديمة.

وأخيراً، ففى ضوء حاجة المكتبة العربية لمزيد من الدراسات التى تتناول تطور الفكر السياسى عامة، واستناداً إلى أهمية التواصل الحضارى بين اسهامات الحضارات الشرقية والغربية، فإن المسيرة يجب أن تستمر.

والله ولي التوفيق

أ. د. حورية مجاهد

مقدمة

تعتبر الأفكار السياسية لأي مفكر بمثابة المرآة التى تعكس الظروف والأوضاع التى عاشها والمؤسسات السياسية التى عاصرها. فالأفكار السياسية هى نتاج عقل الفيلسوف السياسى أو المفكر السياسى، وهي فى الحقيقة نتاج لتفاعل عقله مع مجتمعه. وهى تمثل مجموعة الأفكار عن مجتمع ما، حاضره ومستقبله، كما يعبر عنها المفكر السياسى، وهو شخص محايد بالنسبة للظاهرة السياسية. فالفكر السياسى يتناول التنظير والتفكير فى السلوك البشرى ـ السلوك السياسى ـ فى إطار الحياة السياسية، ويهتم أساساً بدراسة الظاهرة السياسية: ظاهرة السلطة فى الدولة وكيفية تحقيق الالزام السياسى فى اطارها.

والفكر السياسى بهذا المعنى يرتبط بالنظرية السياسية، ويعتبر أساسا لها، فهو يعبر عن نتاج عقلى لمفكر عن ظاهرة أو أوضاع سياسية سائدة عامة فى عصره، وان كانت مساهمات المفكرين السياسيين غالباً ما تتخطى عصرهم، وهم عادة يسعون إلى الوصول إلى آراء متكاملة بمعنى أنهم يحاولون تنظير أفكارهم، ولكن النظرية السياسية تتضمن التجريد والتعميم لما توصل إليه المفكرون السياسيون، كل على حدة، فى بحث الظواهر السياسية: فالنظرية تهتم بالتعميم التجريدي للظواهر السياسية، أما الفكر السياسى فيغلب عليه تشخيص (شخصنة) الأفكار كما يعبر عنها المفكر السياسى باعتبارها تعبر عن ذاته.

وفى هذا المجال أيضا يلاحظ الاختلاف بين الفكر السياسى - وهو موضوع اهتمامنا - والايديولوجية [١] وان كان هناك تشابه سطحى بينهما . فكل من المجالين يتشابه فى انه يعبر عن مجموعة افكار عن مجتمع ما ، حاضره ومستقبله ، ولكن فى الوقت الذى يعتبر الفكر السياسى والنظرية السياسية المرتبطة به نتاجا لعقل المفكر السياسى ، أى مجالها شخص أو دارس محايد عادة بالنسبة للظاهرة السياسية ، فان مجال الايديولوجية والداعى لها هو الزعامة ، أو الصفوة ، أو الطليعة فى مجتمع ما . والايديولوجية مجالها الواقع وهى عادة ماتتضمن جانب الفكر وجانب العمل : بمعنى أنها تتضمن مجموعة الأفكار والبرنامج الذي يترجمها الى واقع عملى (أى برنامج العمل) ، وكلا الشقين مرتبط بالآخر، بمعنى أن كليهما سبب ونتيجة لنجاح الآخر .

وأخيرا فانه يجب أيضا التفرقة بين الفكر السياسى فى مجال اهتمامنا هذا وبين العقيدة أو المذهب حيث أن العقيدة تتضمن الايمان أو الاعتقاد ومجالها الشعب فى مجموعه : فهى وان تشابهت مع كل من الفكر السياسى أو النظرية السياسية والايديولوجية فى انها تعبر عن مجموعة افكار عن مجتمع ما ، حاضره ومستقبله ، فان مجالها هو الايمان أو الاعتقاد الجماهيرى بها : أى أن العقيدة مرتبطة بتقبل الشعب فى مجموعه للافكار، بحيث تصبح جزءاً من حياته اليومية وبحيث يعيش بها ولها .

ولاشك فى أن الفكر السياسى يتأثر بالأيديولوجية والعقائد السائدة والتى تمثل حدودا للفكر، باعتبارها جزءاً من ابعاد النظام السياسى والاجتماعى ككل.

---

(١) وتعنى حرفيا علم الفكرة الذى يهتم بدراسة مصدر الافكار وطبيعتها . والكلمة تستخدم عادة بدلالة سياسية لتعنى النسق الفكرى الشامل أيا كان أتجاهه .

من المراجع الاساسية عن الايديولوجية انظر :

Karl Mannheim, Ideology & Utopia, A Harvest Book. New York : Harcourt, Brace & World. World, Inc., 1964 .

انظر ايضا : عبد الله العروى ، مفهوم الايديولوجيا ، الدار البيضاء ، المغرب : المركز الثقافى العربى ، ١٩٨٣ .

الفكر السياسى بين المثالية والواقعية :

يتنازع المفكرين السياسيين على مر العصور اتجاهان أساسيان هما: الاتجاه المثالى الذى يقوم على تقديم وصفة معنوية علاجية من جانب المفكر السياسى ويقوم على الأبعاد الذاتية القيمية ، والاتجاه الواقعى الذى يقوم على توصيف الواقع ، ويعبر عن ذات المفكر، الا أنه يبنى على الحقائق ولايقوم على الاعتبارات القيمية ويهدف للوصف اللاقيمى أو التحليل للسلوك السياسى .

فالأفكار السياسية إما أن تسعى الى مهاجمة الأوضاع القائمة مع تقديم وصفة علاجية معنوية « Prescription » لحكم الأفراد ، أو أنها تسعى الى وصف الأوضاع القائمة أى تكون فى شكل توصيف « Description » للأوضاع والحقائق القائمة ، مع اعادة ترتيبها وتحليلها[٢] .

فالمشكلة أساسا فى الاتجاه الأول وهو المثالى ، هى مشكلة معنوية ومنطقية والمفكر ينطلق من السياسات القائمة فى عصره،ولكن يسعى لتغييرها وفقا لنمط مثالى أخلاقى لايوجد فى أى مكان إلا فى ذهنه وبالتالى يعمل على تطوير تفسيرات معينة بناء على تلك الوصفات . وهذه الوصفات لها معنى فى المجال غير التجريبى : فهى مفاهيم تقوم بالدرجة الأولى بواسطة أدوات المنطق ، وبالدرجة الثانية بالاشارة للحقائق . والهدف منها هو التعليم والتوجيه وليس مجرد الوصف . ويلاحظ فى هذا المجال أنه وان كانت الوصفة العلاجية بأكملها لا وجود لها فى الواقع ولم تتحقق الا فى ذهن صاحبها الا أن المفكر السياسى فى الوصول اليها يقدم العديد من الاختيارات والبدائل ذات الاختيار العملى مفتوحة للأفراد فى المجتمع السياسى . وهذا يعنى أن التصور الكامل النهائى قد يقع فى عالم المثاليات إذ قد لايكون له وجود وقد لايتحقق إطلاقا ولكن لايعنى هذا أنه

(٢) لمزيد من المعلومات راجع :

Thomas P . Jenkin, The Study of Political Theory. Studies in Political Sciences. New York : Random House, Inc , . 1955 : PP, . 2 - 6 and - 8 - 11 .

..يم الفائدة من الناحية العملية إذ أن المفكر يسعى فى سبيل الوصول له وتحقيق نتائجه إلى طرح العديد من الاراء والاقتراحات ذات الطبيعة العملية التي يمكن–وكثيرا مايتحقق هذا–أن تترجم الى واقع عملى ، وليس بالضرورة أن يحدث هذا فى عصر المفكر ولكن ربما بعده بعصور .

أما الاتجاه الثانى فهو وصفي يعادل النظرية بنتائج مستمدة من الواقع . وعليه فان المشكلة الاساسية هى تحليل «حقائق» الحياة السياسية حتى يمكن تقسيمها وترتيبها فى تعميمات . وهذه الافكار محددة بواسطة الحقائق المعنية كما أنها فى طبيعتها يجب أن تكون نسبية شأنها فى ذلك شأن طبيعة «الحقائق» . وهذا الاتجاه يعنى باشخاص حقيقيين فى ظروف وأوضاع حقيقية .

وبالتالى فان الأفكار السياسية إما أن تكون واقعية أى منطلقها واقع الأحداث واهتمامها بما هو قائم بالفعل What is أو مثالية تقوم على مايجب أن تكون عليه الأوضاع What ought to be وليس على ماهو قائم ، وذلك وفقا لمثاليات عليا فى ذهن الفيلسوف أو المفكر .

ويلاحظ ان الأفكار السياسية مهما كانت مثاليتها تنطلق عادة من الواقع – لأن الصورة الخيالية ماهى إلا محاولة ذهنية من جانب المفكر في رسم أوضاع مخالفة لما هو قائم ، وعادة لايستطيع المفكر أن ينقض الأوضاع القائمة مباشرة فيعمل على هدمها ونقضها عن طريق عمل ذهنى تصورى برسم صورة خيالية مثالية يوتوبية [٣] مخالفة لما هو موجود فى الواقع .

أهم مناهج الفكر السياسى :

يتنازع المفكرين السياسيين منذ القدم منهجان أساسيان قديمان قدم الفكر السياسى نفسه ، هما المنهج الاستنباطى الذى تبناه افلاطون ومن

(٣) Utopianus من يوتوبيا Utopia ، ويوتوبيا من كلمة يونانية Outopos وهى من شقين هما Ou وتعني not أى ليست ، Topos وتعني Place أي مكان . أي ان الكلمة تعنى No Place أو No Where يعنى ليست مكانا أو ليست فى مكان : فهى الشىء غير الموجود فى الواقع .

بعده الكثيرون ، والمنهج الاستقرائى الذى تزعمه أرسطو . فضلاً عن منهج ثالث أحدث وهو المنهج الإفتراضى التجريبى الذى ازدهر بوضوح بعد الحرب العالمية الأولى(٤) .

المنهج الاستنباطى : « Deductive Method »

ويعرف بالاستنباطى المنطقى حيث يقوم على المنطق القياسى . ويعتمد على مقدمة (افتراض) ونقاش أو جدل قياسى وخاتمة وهى عادة ماتستخدم كأساس لمقدمة افتراضية جديدة . فمن تساؤله عن مفهوم العدالة طور أفلاطون رؤية كاملة لدولة مثالية عن طريق القياس الجدلى وتقابل الأضداد . وهو قائم على جدل حول فكرة ومنها يستخلص عكسها ثم الخروج بفكرة جديدة وان كانت نتاج للسابقتين إلا أنها تعتبر من الناحية المنطقية متقدمة عليها وتستخدم كأساس للنقاش المنطقى حتى تكتمل الصورة عن طريق «الرؤية المعمارية Architectonic vision »(٥).
والمنهج الاستنباطى يقوم على الانتقال من العام الى الخاص أى مما هو معلوم الى ما هو غير معلوم : أى من الظواهر الخارجية او الجزئيات الى الكليات أو الماهيات التى ينظر إلى أن وجودها هو الوجود الحقيقى بينما الجزئيات أقل مرتبة فى الوجود لانه وجود مستعار وليس وجوداً حقيقيا .

المنهج الاستقرائى : « Inductive Method »

ويعرف بالمنهج الاستقرائى التاريخى . ويتضمن تحديد أو تمييز كيانات قامت بالفعل سواء كانت أشخاصاً ، أو مؤسسات أو أحداثاً .

(٤) لمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ص ١٥ – ٢١ .

(٥) الرؤية المعمارية تتمثل فى أن التصور السياسى يسعى الى تشكيل الظاهرة السياسية فى مجموعها وفقاً لرؤية عما هو افضل ويقع خارج النظام السياسى .
انظر لمزيد من المعلومات :

Sheldon S. Wolin, Politics & Vision : Continuity & Innovation in Western Political Thought. Boston, Toronto : Little Brown & Co. Inc. 1960. P. 19 - 21.

فالاهتمام بما حدث وبما كان قائما هو مجور التساؤل . وبالتالى فان مايعكسه المفكر وما يصل إليه من نتائج هو فى الواقع موجه بواسطة الحقائق . وعادة مايسعى المفكر الى تحليل العلاقات الارتباطية بين الوقائع والأحداث بحثا عن كل ماله تأثير .

فالوقائع التاريخية هى المحددة للاتجاه الفكرى بدلا من التجريد الذهنى أو « الرؤية المعمارية » ذات الأساس المنطقى كما هو الحال فى المنهج الاستنباطى . ودور المفكر من الناحية الذهنية يعتبر سلبيا على عكس الاتجاه الأول الذى يتضمن عملية « خلق » أو « إنشاء » من الناحية الذهنية . والمشكلة التى تواجه المفكر هى عملية الانتقاء بين الحقائق والأحداث . فهو نقاء فى إطار هذا الاتجاه وما يصل إليه من نتائج يتوقف على عملية الانتقاء هذه . وأرسطو باعتماده فى آرائه على ما وصل اليه من تحليل ١٥٨ دستور دولة مدينة كان رائدا فى هذا الاتجاه . والمنهج الاستقرائى يقوم على الانتقال من الخاص الى العام .

المنهج الافتراضى التجريبى : Empirical Hypothetical Method

وهو يقوم على المضاهاة والقياس بمناهج مستمدة من العلوم الطبيعية . والحكم على الظواهر هنا يأتى نتيجة تكرارها .

التعريف بمادة تطور الفكر السياسى ومكانها بين العلوم السياسية :

يعتبر الفكر السياسى أقدم فروع العلوم السياسية ، ومع ذلك فانه أكثرها اثارة للبس والتداخل . ولعل سبب هذا هو أن مفهوم الفكر يتداخل مع مفاهيم أخرى كالايدلوجية والعقيدة أو المذاهب السياسية وغيرها . كما ان الفكر السياسى مجاله الحياة السياسية بشمولها وتداخلها مع الحياة الاجتماعية بابعادها وبالتالى فان مجاله يتداخل مع غيره من المجالات .

ولا خلاف فى أن الفكر السياسى هذا يعتبر الأساس العلمى لأى دراسة علمية منظمة فى مجال العلوم السياسية بفروعها المختلفة . فكافة

المثاليات العليا كالديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة وسيادة القانون نجد أصولها فى هذا الفرع مع استمرارية المفاهيم وتغير معانيها على مر العصور باختلاف الظروف التى يمر بها المفكر السياسى والتى تنعكس على أفكاره . وبنفس المثل فان المبادىء الأساسية فى نظم الحكم والعلاقات الدولية نجد المفكرين السياسيين قد تناولوها على مستوى الفكر ربما انعكاسا للواقع بطريقة مباشرة أو نتيجة رؤية تصورية من ناحية أخرى . فالفكر السياسى يمثل المركز الذى تدور حوله كافة فروع العلوم السياسية ، وبالتالى فهو همزة الوصل بينها : فمادة تطور الفكر السياسى تمثل المادة الأم بالنسبة لبقية العلوم السياسية . وهناك شبه اتفاق على أنها تنتمى لفرع موسع من العلوم السياسية هو فرع النظرية السياسية : والنظرية عن أى شىء هى تعميم تجريدى وعليه فهى متعلقة بالعقل – بالذهن – بدلا من الحقيقة وهى بالتأكيد تكون مركزة فى جهودها ومحددة بواسطة العوامل الاجتماعية ولكن مصدرها ذهنى وليس محسوساً . وهذا الفرع العام الذى تتفرع عنه مادة تطور الفكر السياسى يتضمن النظرية السياسية بالمعنى الضيق الذى سبق أن أوضحناه عند التفرقة بينها وبين الفكر السياسى عند تحديد ماهيته ، بالاضافة إلى تفرع آخر عن الأيديولوجية والمذاهب السياسية فضلا عن مواد متخصصة فى الفكر السياسى فى عصر من العصور كالفكر السياسى المعاصر ، أو يرتبط بابعاد دينية كالفكر السياسى الاسلامى أو المسيحى أو غير ذلك .

واذا اختلفت الجامعات فى الدول المختلفة فى شأن المواد التى تدخل فى تدريس العلوم السياسية فانه لاخلاف فى أن مادة الفكر السياسى تعتبر قاسما مشتركا بين كافة أقسام العلوم السياسية على مستوى العالم . بل إن الجامعات الأمريكية ذات الصيت فى تدريس العلوم السياسية تجعل هذه المادة هى المادة الاجبارية الأساسية فى الدراسات العليا مع التسليم بأن الطالب درسها على مستوى البكالوريوس على مرحلتين على الأقل .

النطاق الزمنى والموضوعى للدراسة والمنهاج المتبع :

هناك ملاحظتان أساسيتان فى شأن النطاق الزمنى والموضوعى للدراسة :

الأولـــى : إن تدريس تطور الفكر السياسى فى الجامعات الأجنبية يقتصر عادة على الفكر السياسى الغربى . أما فى إطار هذه الدراسة فاننا سنتناول الفكر الغربى والاسلامى .

الثانيــــة : إن نطاق هذه الدراسة يبدأ بالعصر الذهبى للفكر السياسى ممثلا فى الفكر السياسى لأفلاطون وأرسطو فى اليونان القديمة ، الا أنه عادة مايقف عند ماركس ولكن تناولنا للموضوع يدفع به الى بداية العصر الحالى ليضم الشيخ محمد عبده باعتباره يمثل مدرسة التجديد فى الفكر الاسلامى المعاصر حتى تكتمل حلقات أهم الاتجاهات الفكرية المعاصرة وهى المدرسة الليبرالية الغربية ، والاشتركية ، والتجديد فى الفكر الاسلامى .

وايمانا منا بأن الأفكار السياسية لاتنشأ فى فراغ كما أنها لاتنتهى الى لاشىء فان هذه الدراسة تتناول تطور الفكر السياسى على أساس وضع كل مفكر فى إطار البيئة السياسية التى عاشها وتعايش معها وباعتبار أفكاره حلقة فى سلسلة تطور الفكر السياسى من العصور القديمة الى العصر الحالى مرورا بالعصور الوسطى . وذلك فى محاولة لتحليل الأفكار السياسية للمفكرين السياسيين على مر العصور مع محاولة المقارنة بينهم فى دفع الأفكار السياسية للأمام .

وغنى عن الذكر أنه ليس من الممكن تغطية كل من ساهم فى سلسلة تطور الفكر السياسى ولهذا سنقتصر بقدر الامكان على من عرفوا بآباء الفكر السياسى ورواده الممثلين لأهم حلقاتها واتجاهاتها على مر العصور .

وعليه فقد قسمنا هذا المؤلف إلى جزءين:

الجزء الأول: ويتناول الفكر السياسي فى العصور القديمة والوسطى، مبتدئاً بجذور الفكر السياسي في الحضارات الشرقية القديمة، ثم متضمناً المفكرين من أفلاطون إلى ابن خلدون. حيث ازدهار الفكر السياسي في تلك الفترة الممتدة، وإن كان قد بدأ يونانياً غربياً، إلا أنه انتهى إسلامياً. فان كانت اليونان القديمة قد قدمت العصر الذهبى للفكر السياسي والنظرية السياسية فى الغرب، فان الفكر السياسى الاسلامى كان فى عصره الذهبى فى مرحلة العصور الوسطى حيث أنتج الشوامخ، بينما تميزت تلك العصور فى أوروبا بالظلام الفكرى بحيث لم يظهر بها أى مفكر سياسى له ثقله لأكثر من عشرة قرون.

أما الجزء الثانى : فيتناول الفكر السياسى فى عصر النهضة والعصر الحديث متضمنا المفكرين من مكيافيللى الى محمد عبده ، حيث الشقة طويلة ومتعددة المفكرين ، بين مكيافيللى بأفكاره فى السياسة الواقعية والعلمانية واخضاع الاخلاق والدين للسياسة فى محاولة لتخطى ظلام العصور الوسطى واحياء التراث الحضارى القديم ، والامام محمد عبده بأفكاره فى السياسة القائمة على الأخلاق والدين والعودة للأصول .

وقد كان الأساس فى التقسيم الى جزءين هو أن الفكر السياسى فى عصر النهضة وبداية العصر الحديث شهد بلورة الدولة الاقليمية التى تحولت الى دولة قومية والتى أصبحت أعلى الوحدات السياسية فى العصر الحديث ، ومحط الولاء الأسمى للافراد كحقيقة أو كهدف منشود . وحيث الدولة القومية اصبحت وريثة الوحدات المعروفة من قبل ، من دولة مدينة الى امبراطورية الى مقاطعات اقطاعية وغيرها . واصبحت الاطار الأساسى الذى تدور الأفكار فى نطاقه .

وبعد فقد نما هذا المؤلف معى نموا طبيعيا ، حيث جاء نتاجا لتراكم جهد بحثى وتدريسى مستمر منذ عام ١٩٦٦ وحتى الآن : فقد تطور مع محاضراتى فى الفكر السياسى التى قدمتها فى الجامعات الوطنية والأجنبية ، والتى تجسدت منذ عام ١٩٨٢ فى شكل محاضرات مطبوعة لطلبة السنة الثانية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ،

تحت عنوان : « محاضرات فى تطور الفكر السياسى الاسلامى والغربى » والتى تعتبر حجر الأساس لهذا المؤلف .

وعنى عن الذكر أن مجال البحث والدراسة فى الفكر السياسى مجال ليس بالسهل نظرا لتعدد المفكرين والأفكار ، وكثرة ما كتب عن كل منهم مع التباين فى مستوى ما يكتب . ومما زاد الأمر صعوبة طول الفترة الزمنية التى قمت بتغطيتها .

وقد حرصت على تمييز هذا المؤلف من نواح ثلاث ، الأولى : هى تقديم رؤية جديدة مستقلة للفكر السياسى الغربى والاسلامى على حد سواء ، وذلك بالاعتماد أساسا على ما كتبه المفكرون أنفسهم من مصادر أصلية ، بدلا من الاعتماد على ما كتب عنهم فى مصادر ثانوية ، مع عدم الاعتماد على مجرد سرد النصوص كما دأبت معظم المؤلفات ، ولكن مناقشة الأفكار وتحليلها ، والاستشهاد بالنصوص كلما لزم الأمر . والثانية : الاهتمام بالأفكار أكثر من تأريخها ، عن طريق استخدام التاريخ كخلفية للانطلاق فى التحليل ، دون التوقف عند محدوديته . وان كنت قد وضعت المفكر فى عصره وموقعه التاريخى ، الا أن الجوهر ليس تاريخ الفكر السياسى ولكن تحليل الأفكار السياسية . أما الناحية الثالثة : فهى إعطاء جرعة مكثفة للفكر السياسى الاسلامى ، الأمر الذى لم تجر العادة بأن تركز عليه المراجع الأخرى فى ذات الموضوع ، حيث تكتفى باعطاء مجرد لمحات عنه .

وايمانا منا بأن الفكر السياسى لأى مفكر ماهو الا نتاج عقل بشرى ، فهو اذن قابل للدحض وقابل للنقد ، وبالتالى فان دراستنا ستتضمن ، قدر الامكان ، تقييم آراء المفكرين موضوعيا لتوضيح أهم مساهماتهم فى الفكر السياسى ، مع تحييد أنفسنا بالنسبة لتلك الآراء .

والله ولى التوفيق ، ، ،

د . حورية توفيق مجاهد

الجزء الأول

الفكر السياسى
فى العصور القديمة والوسطى

ترتبط بداية الفكر السياسي بنشأة المؤسسات وظهور الوحدات السياسية المنظمة أو شبه المنظمة ووجود من يفكر في هذه النظم ويحللها، وبالتالي فإن التفكير في السلطة وممارستها، وهو محور اهتمام الفكر السياسي، قديم قدم ظهور السلطة السياسية نفسها. فعادة ما تمتزج الأفكار السياسية بالأساطير الخاصة بالشعوب المختلفة، حيث تجيء في إطار البناء الروائي لتلك الأساطير. ولكن في معظم الحالات لا يوجد تدوين لآراء من عبروا عن ظاهرة السلطة في العصور القديمة في الحضارات المختلفة، حيث الاعتماد أساساً على التقاليد الشفهية، كما أن التدوين إن وجد فقد اعتمد أساساً – كما هو الحال في مصر الفرعونية مثلاً - على البرديات، وبالتالي فإنه من المعتقد أن ما وصلنا منها يعد محدوداً بالنسبة إلى ما لم يصل إلينا.

الحضارات الشرقية القديمة:

ترجع جذور الفكر السياسي إلى الحضارات الشرقية القديمة التي أسهمت بتراث فكري إنساني، وتمثل حلقات مهمة في تطور الفكر الإنساني العالمي. فالفكر السياسي اليوناني لم ينشأ من فراغ، بل استفاد من التراكم المعرفي والفكري للحضارات الزاهرة خاصة الحضارة المصرية من منطلق التواصل الحضاري.

مصر الفرعونية:

أسهمت الحضارة المصرية في بناء أول حكومة مركزية، وأول دولة موحدة، وأول جيش وطني في التاريخ، وترجع أولى أسراتها إلى عام ٣٢٠٠ ق.م[1]، وقد ظهر على مر تاريخ مصر القديمة، الكثير من الأفكار المرتبطة بالسلطة والمجتمع، بل ظهر العديد من المفكرين – خاصة الاجتماعيين- وأصحاب الحكمة والفلسفة في كل عصر من العصور التي مرت بها الدولة، وكانوا أساساً من الكهنة الذين لعبوا دوراً أساسياً في العلم والمعرفة، بل والسياسة. وفي هذا، يوضح ول ديورانت في موسوعته عن قصة الحضارة الريادة المصرية في هذا المجال بقوله:

«لقد اعتاد مؤرخو الفلسفة أن يبدأوا قصتهم باليونان، وأن الهنود الذين يعتقدون أنهم مخترعو الفلسفة، والصينيين الذين يعتقدون أنهم بلغوا بها

(١) لمزيد من المعلومات عن تسلسل الأسرات منذ الأسرة الأولى، انظر: د.أحمد فخري، مصر الفرعونية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة ٢٠١٥، ص ١٣-٢٥.

حد الكمال، إن هؤلاء وأولئك يسخرون من ضيق عقولنا وتعصبنا. ولعلنا كلنا مخطئون في ظننا، لأننا نجد بين أقدم القطع المتناثرة التي خلفها لنا المصريون الأقدمون كتابات تمت بصلة ما إلى الفلسفة الأخلاقية. ولقد كانت حكمة المصريين مضرب المثل عند اليونانيين الذين كانوا يعتقدون أنهم أطفال بالقياس إلى هذا الشعب القديم[٢]. وأقدم ما لدينا من المؤلفات الفلسفية «تعاليم بتاح حوتب» وتاريخه يرجع على ما يبدو لنا إلى عام ٢٨٠٠ ق.م أي إلى ما قبل كنفوشيوس وسقراط وبوذا بألفي عام وثلاثمائة»[٣].

ومن الجدير بالملاحظة أن بتاح حتب قد سبقه حكماء أشهرهم أمنحوتب الذي كان كبيراً للكهنة، وطبيباً وكيميائياً وبانياً لهرم زوسر بسقارة فضلاً عن كونه قاضياً ووزيراً، وكذلك كاجمني الذي كان كاهناً أيضاً ووزيراً لثلاثة ملوك في الأسرة الثالثة. وقد ترك كلاهما أفكاراً وتعاليم تؤكد على الوحدانية، والقيم الأخلاقية وأهمية الحكمة والمعرفة[٤]. وقد لعب الكهنة (رجال الدين) دوراً أساسياً وفكرياً مهماً في مصر الفرعونية تجلى واضحاً في الدولة القديمة. وعادة ما تصنف أعمالهم ضمن أدب الحكمة.

بتاح حتب Ptahhotep

يعد بتاح حتب[٥] (٢٤٨٠ - ٢٤٢٠ ق.م) أشهر حكماء الدولة القديمة، بل يعده المتخصصون أشهر مفكري مصر الفرعونية القديمة وأول فيلسوف في التاريخ وأول من دون قوانين الضمير في العالم، بما قدمه من نصوص فلسفية تتناول الإنسانية كلها.

وقد جمع بين الفكر والخبرة العملية، حيث كان حاكماً على منف وكبير كهنتها ومشرفاً على تعاليم الملك جد كارع إسيسي[٦] - سادس ملوك الأسرة

---

(٢) Plato, Timaeus, 22b

(٣) ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وزكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١، الجزء الثاني، المجلد الأول، الباب الثامن، ص ١٤٩.

(٤) انظر لمزيد من المعلومات عن الفلسفة في مصر الفرعونية: د.عبد الحميد درويش، الفلسفة في مصر القديمة: من أمحوتب إلى أخناتون ٢٧٨٠ – ١٣٤٠ ق.م.، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨.

(٥) وتكتب أيضاً بتاح حوتب وختب.

(٦) ٢٦٧٠ ق.م. تقريباً

انظر: د.سليم حسن، موسوعة مصر الفرعونية، الأدب المصري القديم، الجزء ١٧، ص ٧٦. وعن بتاح حتب وتعاليمه، انظر: ص ص ١٧٦-١٨٧، والنصوص الواردة من تلك الصفحات.

الخامسة - والذي تميز عصره بالرخاء والازدهار، كما كان وزيراً له. وقد جاءت تعاليمه التي اشتهر بها بناء على طلب الملك قبل أن يلبي طلبه بأن يخلفه ابنه Akhathotep في وظيفته، حتى تكون تلك التعاليم والنصائح مرشداً يستفيد منه ابنه وغيره من أبناء العظماء الذين يتولون المناصب(٧).

نادى بتاح حتب بالعديد من القيم الأخلاقية السامية التي اعتبرها أساساً للسلوك الفردي ولتعامل الفرد في الأسرة -التي أولاها أهمية خاصة باعتبارها الركيزة الأساسية للدولة وأساس قوتها وضعفها- وأساساً للسلوك الاجتماعي الجمعي. وقد كرس نصف تعاليمه لأخلاقيات الفرد في الأسرة وفي علاقاته الاجتماعية، أما النصف الآخر، فقد تناول قيم وأسلوب التعامل بين الحاكم والمحكوم وبين الرئيس والمرؤوس. ويبدو واضحاً البعد الديني في تعاليم بتاح حتب والتأكيد على التوحيد ودور الدولة في جميع الأمور المادية والروحية، فلم يوجد تمييز بين الدين والدولة، ولا بين الدولة والمجتمع.

وفي إطار اهتمامه بالأسرة، أكد على أهمية تراث الأجداد الأخلاقي والمحافظة عليه ومراعاة تعاليمهم، موضحاً أن ما وصل إليه من آراء جاء بناء على ذلك التراث والاستفادة منه. ومن ناحية أخرى، تناول الآداب الاجتماعية سواء داخل الأسرة من خلال دورها الأساسي في التنشئة أو على جميع المستويات الاجتماعية الأخرى، مؤكداً على احترام بيوت الآخرين والمحافظة على نسائهم والبعد عن النزوات.

وجاء بتاح حتب بالعديد من القيم العليا على رأسها العدل والصدق والرحمة والتواضع وضبط النفس والبعد عن الغرور والأنانية والشراهة. وأعطى أهمية كبيرة لحسن الاستماع للرأي الآخر، وكان على رأس القيم في مصر الفرعونية، حيث اُعتبر مدخلاً للتعليم والحكمة التي رأى أن مصدرها إلهي ولكن يمكن صقلها، كما يرتبط به المشورة. وقد عبر عن ذلك بقوله: «إن الاستماع مفيد للابن الذي يصغي (يطيع)... ومن يستمع يصبح مستمعاً فيكون حسن الإصغاء، وحسن الكلام... وإن المستمع يحبه الله... ومن لا يستمع تبغضه الآلهة والعقل هو الذي يشكل صاحبه فيكون مستمعاً أو غير

---

(٧) قدم كلامه في طلبه للحاكم بتعبير متميز عن وصفه لحالته في الشيخوخة حيث بلغ مائة عشر عاماً، انظر د.أحمد فخري، مرجع سابق، ص ١٠٨.

مستمع، وعقل الإنسان هو حياته وسعادته وصحته». واعتبر بتاح حتب الاستماع فضيلة عظيمة يسعد بها الفرد عندما يقول الناس «إنه ابن فضيلة كفضيلة سيد يستمع» وإن المستمع الفاضل يكون فاضلاً منذ الولادة. وفي تأكيده على أهمية العلم مع التواضع والاستماع يقول: «لا تكونن متكبراً بسبب معرفتك ولا تكونن منتفخ الأوداج لأنك رجل عالم، فشاور الجاهل والعاقل، لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها، وليس هناك عالم مسيطر على فنه تماماً». وحسن الاستماع كقيمة عليا ارتبط في تعاليمه بإعمال العقل والمشورة والتواضع والبعد عن الغرور مع التسامح.

أما في التعامل مع الرؤساء، فمن الملاحظ أن بتاح حتب قد نظر نظرة نفعية مؤكداً على الدعوة ليس فقط لاحترامهم، بل الإنصياع والخضوع لهم حيث إنهم مصدر ما قد يصل إليه المرؤوس من خير.

ومن أهم ما نادى به بتاح حتب من تعاليم الشفقة وحسن المعاملة من جانب المسئولين والاستماع لشكاوى المتظلمين. ففي قوله: «إذا كنت حاكماً فكن شفيقاً حينما تسمع كلام المتظلم، ولا تسيء معاملته إلى أن يغسل بطنه[^8]، وإلى أن يقول ما جاء من أجله... وإنها لفضيلة للقلب أن يستمع مشفقاً»، ويتابع بالقول: «إذا كنت حاكماً تصدر الأوامر للشعب فابحث لنفسك عن كل سابقة حسنة حتى تستمر أوامرك ثابتة لا غبار عليها، إن الصدق جميل وقيمته خالدة ولم يتزحزح من مكانه منذ خُلق، لأن العقاب يحل بمن يعبث بقوانينه. وقد تذهب المصائب بالثروة ولكن الصدق لا يذهب بل يمكث ويبقى».

ومن الواضح أن بتاح حتب كان على وعي ليس فقط بالقيم الأخلاقية الواجب اتباعها من جانب الأفراد، بل أيضاً بمسئولية الحاكم تجاههم وكانت تعاليمه تحمل الجانب الأخلاقي وذات طابع عام عالمي، باعتباره مفكراً اجتماعياً بالدرجة الأولى. والتعاليم التي وصلتنا من بردياته الأربع والتي لم تصل في صورتها الكاملة قد تكون جزءاً من كل مما أسهم به[^9]. وقد

---

(٨) يبوح بكل ما في صدره.

(٩) جاءت البرديات التي لم تكتب في عصره حيث الأولى وهي الأكمل والأهم وتعرف باسم بردية برسي والمحفوظة في المتحف الوطني الفرنسي جاءت من الدولة الوسطى والبرديتان الثانيتان الموجودتان في المتحف البريطاني جاءت إحداهما من الدولة الوسطى والأخرى من الدولة الحديثة أما البردية الرابعة فكانت على لوحة خشبية تشمل فقط المقدمة وهي موجودة بالمتحف المصري.

استمرت التعاليم تتناقل حتى في المدارس لأكثر من ألف عام، وقد أضاف هذا لشهرة بتاح حتب.

البرديات ذات الطابع السياسي

ومن أهم البرديات التي تعبر عن أفكار سياسية في مصر الفرعونية، بردية **إيبوور**(١٠) التي تحمل اسم صاحبها كحكيم يعبر بصورة مأساوية أمام الملك عن الثورة الاجتماعية وفساد الأوضاع في مرحلة الانحلال والتدهور السياسي والاجتماعي في أواخر الأسرة السادسة من الدولة القديمة(١١). وبردية **نفرتي**(١٢): وتعبر عن نفس الأزمة، وإن كانت تمثل نبوءة رئيس الكهنة – نفرتي- بمجيء الملك القوي (أميني) الذي يخلص مصر من التدهور. أما البردية الثالثة، فتعرف **ببردية النصائح** وتتضمن نصائح على لسان الملك أختوي الرابع (خيتي) بعد وفاته إلى إبنه الملك مريكارع يحثه على الحذر من المحيطين به ويدعوه لتقدير الكفاءات الشخصية وتحسين صلته بالجنوب. وتتضمن النصائح(١٣) التي يجب أن تتبع لتكون أساساً للحكم وممارسة السلطة واستقرارها، وتتمثل في إقامة العدل والمزيد من إشرافه على تنفيذ القوانين وأن يولي أصحاب اليسار حتى لا يتكسبوا من رواتبهم وتقليد الأجداد والحفاظ على تراثهم ومراقبة دقيقة للمحيطين به،

---

(١٠) وهي موجودة بمتحف ليدن بهولندا، أما البردية الثانية والثالثة فموجودتان بمتحف لينجراد بروسيا – لمزيد من المعلومات انظر د.أحمد فخري، مرجع سابق، ص ص١٥-١٦١، ١٧١-١٧٩.
انظر أيضاً ديورانت، مرجع سابق، ص ص ٦٧-٧١.

(١١) من ٢٤٢٠ – ٢٢٨٠ ق.م.

(١٢) وقد عرفت باسم نفر روهو.

(١٣) «أقم العدل لتوطد مكانتك فوق الأرض، وواس الحزين ولا تعذبن الأرملة ولا تحرمن رجلاً ميراث والده، ولا تضرن الأشراف في مراكزهم، ولا تتولى العقاب (أي بنفسك)، فإن ذلك لا يرفعك، ولكن توله بالجلادين من غير إسراف، وبذلك تستتب الأرض. عظم من شأن أشرافك لينفذوا قوانينك، لأنهم إذا لم يكونوا على يسار، فإنهم لا يقومون بالعدل في إدارتهم»... «أعلى من شأن الجيل الجديد ليحبك أهل الحاضرة... إن مدينتك مفعمة بالشباب المدرب الذين هم في سن العشرين، ضاعف الأجيال الجديدة من أبنائك على أن يكونوا مزودين بالأملاك، وعلى ألا ترفع من شأن إبن العظيم على إبن الوضيع، بل اتخذ لنفسك الرجل بحسب كفايته ومع ذلك، فليس من الفطنة أن تهمل الأسر الشريفة العريقة».
د. سليم حسن، مرجع سابق، ص ١٩٣.

خاصة من يجذب حوله الأتباع، والتمسك بالفضيلة وحسن الخلق، والشفقة والبعد عن الفظاظة، بحيث يحرص على مواساة الحزين والرفق بالأرملة وعدم الإسراف في العقاب، مع عدم المساس بميراث المحكومين والحفاظ على مكانة الأسر الشريفة. ومن أهم ما جاء في تلك النصائح: الاهتمام بالشباب وإعطاؤهم الفرص المتكافئة مع الحرص على عدم التفرقة بين أبناء الأغنياء والفقراء في تولي الوظائف والاهتمام بالكفاءة. وتعتبر هذه الآراء سباقة بقرون على ما جاء به العديد من المفكرين السياسيين.

أما البردية الأخيرة، فهي **بردية الفلاح الفصيح** التي تعبر في شكل قصة عن مظلمة فلاح – يدعى خوان أنوب – من ظلم وقع عليه من مسئول حكومى بالدولة، وتتمثل في تسع رسائل وتعد من أهم القطع الأدبية ذات الطابع السياسي المعروفة في مصر القديمة[١٤].

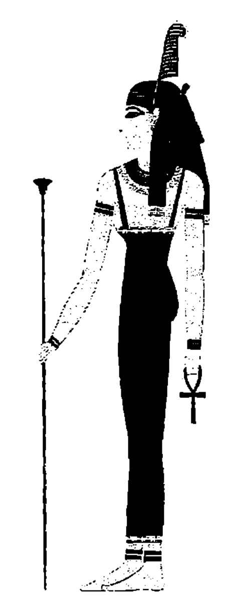
وجميع هذه البرديات، وإن كانت لم تأت من مفكرين سياسيين بالمعنى المفهوم، إلا أنها تتضمن أفكاراً سياسية تدور جميعها حول أهمية العدل تجاه الرعية وضرورة تجنب الظلم. وإن كانت البرديتان الأخيرتان تتحدثان عن أهمية العدل في الدنيا حتى يكون هناك عدل بعد الموت كما أن بردية النصائح تتضمن لأول مرة فكرة وجود محكمة للحساب بعد الموت يقف أمامها الظالم ولا ينفع أمامها إلا العمل الصالح[١٥].

العدالة: الماعت

إذا كان اقتراب «المفكر» كوحدة للتحليل يصعب اتباعه في تناول الفكر السياسي في مصر القديمة، فإن البديل هو استخدام «الفكرة» كوحدة للتحليل، نظراً لوضوحها في مفهوم العدالة «الماعت Maat» التي تمثل المفهوم المحوري المركزي للحضارة المصرية. وقد عبر البعض عن ذلك بأن مصر القديمة دولة تعيش في ظل العدالة أو الماعت، حيث سيطر المفهوم على حياة وأفكار المصريين القدماء والتي تم التعبير عنها في كتاباتهم الموجودة في البرديات والنقوش والنحوت على المعابد وغيرها مما وجد من آثار والتي ازدهرت في ظل الدولة الوسطى وما صاحبها من

(١٤) للنص الكامل للبردية، انظر المرجع السابق، ص ٥٤ - ٧٠.
انظر د.أحمد فخري، مرجع سابق، ص ١٣٤.
(١٥) لمزيد من المعلومات عن البرديات وغيرها أنظر: د.سليم حسن، مرجع سابق.

تطورات سياسية وانتفاضات. وتعرف "الماعت" عند المصري القديم وعند علماء المصريات عامة بأنها العدالة – الحقيقة أو الأصول والقواعد التي يجب أن تتبع تمشياً مع طبيعة الأشياء وليس ضدها(١٦)، ولكنها تتضمن أكثر من ذلك فهي تمثل نظاماً كونياً ونظاماً اجتماعياً منبثقاً عنه قيم على رأسها: العدل، والعدالة، والحق والحقيقة، والنظام والانتظام، والاتزان والتوازن، وبالتالي الاستقرار، فالماعت بمثابة النظام الكوني الذي ينبع منه جميع الفضائل وكذلك النظام الصحيح للبشرية.



فهي «نظام اجتماعي، ونظام كوني، سواء في الإنسان بوصفه صورة مصغرة من العالم، أو العالم الكبير الذي يشمل الكون»(١٧). وذلك تمشياً مع قاعدة «كما فوق كما تحت» بمعنى أن تكون الأبعاد المادية مطابقة للأبعاد الروحية. فتأمل المصريين القدامى للكون والتوازن والاستقرار فيه والرتابة أدى إلى محاولة نقل نفس القواعد إلى الأرض.

كما أن الماعت تمثلت في إلهة العدالة(١٨) وقد تعددت رسوماتها التي تركها القدماء في شكل سيدة جميلة تتميز بوجود ريشة نعامة بيضاء على رأسها، وهي معيار مقياس العدالة عند محاكمة الموتى واستخدام الميزان. كما أنها تمسك بيدها علامة عنخ

---

(١٦) انظر د.أحمد فخري، مرجع سابق، طبعة ٢٠١٥، ص٢٤٠.

(١٧) لمزيد من المعلومات عن الماعت ومفهوم العدالة بدراسة علمية، انظر: انا مانسيني، ماعت، فلسفة العدالة في مصر القديمة، ترجمة محمد رفعت عواد، سلسلة مصريات، تاريخ – فن – حضارة، ٦، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩، ص ٣٢. والكتاب ترجم عن الفرنسية:

Anna Mancini, Maat, La Philosophie de la Justice de l›Ancienne Egypte, Paris: Buenos Books International, 2007.

وناقش الكتاب عشرات المصادر حول الموضوع.

انظر أيضاً: يان أسمان، ماعت: مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د.زكية طبوزاده و د.علية شريف، القاهرة، باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

(١٨) انظر المرجع السابق، ص ٢٢.

وقد أخذ الإغريق إلهة العدالة باسم ثيميس Themis وعند الرومان جستيتيا Justitia.

Ankh رمز الحياة. والماعت لها منزلة خاصة حيث إنها اعتبرت إبنة رع الإله الأكبر ورفيقته وهي غذاء الشمس ومصدر الضياء[١٩] (حيث الريشة اعتبرت رمزا للضياء والحياة)، كما أنها غذاء جميع الآلهة. فالحياة المصرية القديمة تديرها الماعت تماما، بحيث «لا يوجد خلاف بين العدالة الإلهية والعدالة البشرية، فالإنسان العادل في الحياة الدنيا هو أيضاً الإنسان العادل في الحياة الأخرى»[٢٠]. «ماعت هي في الوقت نفسه فكرة عامة وإلهة. كفكرة عامة، فإنها تصور الحقيقة والعدالة والنظام الاجتماعي»[٢١]. والماعت في تحليل باحثي المصريات تشير إلى الرمزية الكونية المصرية، وكان القدامى سباقين في علم الكون وقد بنوا عليه فلسفتهم الشفهية ونظام الأسرار الذي احتكره الكهنة – خاصة كهنة منف.

ومن الجدير بالذكر أنه لأول مرة في تاريخ الأدب العالمي يستخدم الميزان في مصر القديمة كرمز للعدالة[٢٢] وهو الرمز الذي أصبح واسع الانتشار عالمياً.

الماعت ونشأة الدولة:

ارتبطت الماعت بنشأة الدولة وممارسة السلطة فيها عن طريق الملكية المقدسة[٢٣]، فالدولة نشأت نشأة مصطنعة لتحقيق الماعت التي هي متطلب سابق ليصبح العالم قابلاً للسكنى، وإن كان قد أصبغ على النشأة أساس ديني. فمن أهم الأساطير عن نشأة الدولة المصرية أن الإله الخالق للكون رع هو الأساس في نشأتها، وإقامة الملك الحاكم لتحقيق الماعت في العالم الدنيوي (الذي عرف بجزيرة اللهب، نظراً للصراع البدائي المدمر الذي جعله غير قابل للسكنى). وبالتالي فإن إقامة الملك والأمر بتحقيق الماعت جاءت من سلطة إلهية عليا لصالح الأفراد ليمكنهم العيش في الحياة الدنيوية[٢٤]. فكل منهما (الملك، والماعت) له دور وظيفي جاء من أجله، وبالتالي كان تفسير

(١٩) أنظر: المرجع السابق، ص ١٢٨.
(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٣.
(٢١) مانسيني، مرجع سابق، ص ٣٢.
(٢٢) د.سليم حسن، مرجع سابق، ص ٥٦.
(٢٣) لمزيد من المعلومات انظر أسمان، مرجع سابق، ص ص ١١٨-١٤٥.
(٢٤) والأسطورة موجودة منذ الأسرة الخامسة، كما أنها منقوشة على عدد من معابد الدولة الحديثة، ومنها معبد حتشبسوت بالدير البحري، المرجع السابق، ص ١١٩.

المفهوم الديني للملكية الفرعونية أو ما عرف بالملكية المقدسة. وهناك نصوص واضحة على ذلك، منها: «رع هو الذي أقام المَلك على أرض الأحياء إلى الأبد وأبد الأبدين بحيث أنه يحكم بين الناس ويرضي الآلهة ليحقق الماعت»[٢٥].

فالنظام البشري وفقاً لهذه الرؤية لا يمكن تحقيقه إلا بواسطة الملك، والماعت هي الوسيلة التي تحقق النظام الاجتماعي، باعتبارها طاقة نشأة الكون ورمز انتصار الخير على الشر، حيث تمثل قوة الضياء التي تتغلب على الظلام. فأول مبادئ نظرية الإنسان المصري، أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون الماعت في الحياة الدنيوية، وذلك لأنه سوف يحرم من حب الآخرين، ولن يتمتع بالنعيم الأخروي، كما لن يكون له مكان في الذاكرة الاجتماعية[٢٦]. فالدولة أساسية في تحقيق النظام والاندماج والانسجام والتغلب على الحالة البدائية والانجذاب الطبيعي نحو الفوضى والشر التي تطرد الماعت والتي يسود فيها الإسفت«Isfte».

كما يوجد في الأساطير في التراث المصري القديم العديد من النصوص، وخاصة نصوص المقابر التي تصور الحالة البدائية التي يطلق عليها «قانون الأسماك» الذي يوضح قضاء القوي على الضعيف بحيث يأكل السمك الكبير السمك الصغير. وتلك النصوص تتضمن ضرورة التصدي لهذا القانون «فيجب دائماً أن يُنقذ الضعيف من يد القوي» والملك هو الذي يحكم بين الضعيف والقوي «والعدالة هي إذن ممارسة الماعت ومعارضة قانون الأسماك»[٢٧].

وخلاصة الأمر، أن الدولة نُظر إليها في مصر الفرعونية على أنها مؤسسة عليا لتطبيق الماعت في الأرض، وأن الملك هو حارس هذا التطبيق ومن ثم تأتي أهمية دور الحاكم كجزء منها وضامناً لاستمرارها وإلا فقد الاتزان واختلت الأمور وحدث التحلل الاجتماعي والسياسي بما يمكن تعريفه باللاماعت، حيث يسود الإسفت.

وعليه، فمن الطبيعي أن يهتم المفكرون في مصر الفرعونية بتناول

---

(٢٥) من نص «أنشودة التعبد الصباحي للشمس»، المرجع السابق، ص ١٢٠.
(٢٦) المرجع السابق، ص ١٢٨.
(٢٧) المرجع السابق، ص ص ١٢٨- ١٢٩.

الماعت باعتبارها المفهوم الرئيسي الذي تدور حوله أفكارهم عن الفرد والدولة والمجتمع.

فقد وردت كلمة الماعت في بردية الفلاح الفصيح لتعني بالنسبة للمصري القديم العدالة وإقامة العدل والعدالة الاجتماعية. وهو ما تردد أيضاً في العديد من البرديات. ففي تعاليم بتاح حتب في تأكيده على أهمية إقامة العدل: «حصل الأخلاق.. وأعمل على نشر العدالة، وبذلك تحيا ذريتك». و«إن الرجل الذي اتخذ العدالة معياراً له، وصار وفقاً لجادتها يكون ثابت المكانة». ويظهر الوازع الخلقي وعمومية دعوته، في قوله: «أقم العدل وعامل الجميع بالعدالة»(٢٨).

وإن كانت شكاوى الفلاح الفصيح قد عبرت عن المفهوم وتكررت بما يؤكد محوريتها في الدنيا وفيما بعد الموت أيضاً. وهى تعتبر مرآة للواقع الذى عاشه- فى العصر الإقطاعى أو الإهناسى من انهيار الدولة القديمة – من عدم الاستقرار والفساد الإدارى والبعد عن العدالة. وقد جاءت القصة تعبيراً عن مشاعر وانطباعات مواطن بسيط، مما وقع عليه من ظلم بالاستيلاء على متاعه الذى جاء لبيعه فى العاصمة إهناسيا من جانب المسئول المحلي مع عدم استجابة المسئول الأعلى منه ويعمل بالقصر الملكى لشكواه وفقا لما رأى. وتلك الشكاوي التى حرص الملك شخصياً على أن يستفيض فيها الفلاح حتى يسمع كل ما عنده، تدل على حرية التعبير ووعى المواطن العادى من خارج العاصمة بحقوقه وواجبات المسئول الإدارى والقاضي والحاكم أيضاً. كما تعبر بوضوح عن قيمة العدالة كأسمى الفضائل بالنسبة للجميع، وكغاية للمسئول حاكماً كان أو قاضياً او إدارياً، أو حتى للفرد العادي باعتبارها الإطار العام الذى يربط بين الجميع فى المجتمع. والسعادة هي في تحقيق العدالة.

وقد تدرج الشاكي في شكواه من المطالبة بحقه الشخصي وإعمال العدالة، إلى المطالبة بالعدالة الاجتماعية تجاه الفقراء واليتامى والأرامل والمحتاجين والضعفاء عامة، مع التأكيد على المسئولية الاجتماعية من جانب الأغنياء. فضلاً عن مسئولية الحاكم تجاه الرعية عن إقامة العدل الذي هو مسئول عنه أمام الله وحسابه سيكون عند الله في الدنيا، حيث المناصب لا تدوم، وفي الآخرة حيث المآل النهائي.

(٢٨) د. سليم حسن، مرجع سابق، ص ١٨٥-١٨٦.

وقد ركز على القاضي وعدالته، ليس فقط في تطبيق القانون، بل أيضاً في رعاية وحماية الضعيف وتطبيق مبدأ المساواة. مع التأكيد على أن تطبيقها يحفظ على الرئيس قيمته وهو مركز ثقل الدولة وبيده ميزان العدل.

فالحاكم مسئول مباشرة عن حسن اختيار الإداريين والقضاة والإشراف على تطبيق القانون بما يضمن العدالة. والحاكم العادل هو الأساس في مواجهة الفساد وإنقاذ البلاد من الانهيار في حالة ضياع الحق والفساد الإداري وانتشار الرشوة. وبالتالي تتضح ضخامة مسئولية الحاكم في رفع الظلم وتحقيق العدل، والتي بقدرها تجئ ضخامة ذنبه إذا لم يحققها بالمراقبة والمتابعة المستمرة مع المساواة بين الجميع. والعدالة الأسمى هي الأخروية أمام الإله العظيم العادل. ومن ذلك القول[٢٩]: «أقم العدل لرب العدل والذي عدل عدالته موجود». و«إن أصدق وزن للبلاد هو إقامة العدل»، و«كن صبوراً حتى يمكن أن تصل إلى العدل»، و»المنصب يحط من قدر العدل»، و«غير أن العدل سيكون إلى الأبد»، و»الأصم عن العدل لا رفيق له»، «وإن إقامة العدل هو نَفَس الأنف»، «إن العدل يفلت من تحتك»، و«إن العدل هو ثروة»، و«يا متقال ميزان الأرض.. ويا خيط الميزان الذي يحمل الثقل»[٣٠]، وبالتالي يطلق البعض على قصة الفلاح الفصيح بأنها عمل موجز عن الماعت. ومن الجدير بالذكر، أن الملك قد استجاب لشكاوى الفلاح الفصيح، بل أوقع الجزاء على المسئول الفاسد. وقد وجدت قصة الفلاح الفصيح صدى شعبياً كبيراً، بحيث أصبحت تتردد في أنحاء البلاد حول ممارسة السلطة وضوابطها وضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية.

كما جاء في تحذيرات إيبوور للحاكم – وهو في حضرته – من قيام ثورة اجتماعية ضده وسقوط الدولة القديمة بسبب تدهور الأوضاع مع دعوته للإصلاح وتطلعه لحاكم عادل: «إن الأمر الملكي والمعرفة والعدالة (ماعت) في قبضة يدك ولكن ما تصنعه في البلاد هو النزاع وصوت القلاقل... لقد فعلت زوراً وبهتاناً»[٣١].

(٢٩) متفرقات من شكاوى الفلاح الفصيح، انظر د. سليم حسن، مرجع سابق ص ٥٤-٦٩.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٠١.

وقد جاء الملك المخلص، الذي نشده إيبوور وتنبأ به من قبل نفر روهو وهو مؤسس الأسرة الثانية عشر، وقد استخدم اسم أمينى وفقاً للنبوءة(٣٢)، وقام بطرد الغزاة ووطد سلطان مصر في العهد الإقطاعي – حوالي ٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد؟ وذكر عنه: «أنه قد محا الظلم لأنه أحب العدل كثيراً (يعني ماعت». وقد قال بعد توليه الحكم: «إن العدالة ستعود إلى مكانها.. والظلم سينبذ بعيداً»(٣٣). فالإصلاح تضمن عودة الماعت القديمة لتأخذ شكل نظام ثابت وتهيمن على الحياة الاجتماعية ليعود الاستقرار المنشود.

وقد حرص العديد من الملوك، ومن أشهرهم الملكة حتشبسوت والملك رمسيس الثاني على إضافة اسم الماعت إلى لقب العرش والذي يتضمن رع بعد التتويج(٣٤)، تأكيداً على أهمية العدالة - الحقيقة والعمل على إقامتها كأساس للاستقرار فى الدنيا والآخرة.

وجدير بالذكر أن ماعت كانت أساس عقيدة التوحيد (آتون) التي نادى بها أخناتون(٣٥) ولقبه عنخ إم ماعت (أي الذي يحيا على الماعت)، حيث اعتبر أن أهم صفات الإله هي العدالة، فالجميع ينعم بعدالته التي تستوجب المساواة ووحدة الفكر والاعتقاد بوجود الإله(٣٦).

و من الملاحظ أنه وإن كان الملك الإله في مصر القديمة حامياً للعدالة (الماعت) كنظام كوني اجتماعي والذي تحقق عن طريقه الاستقرار لنحو

---

(٣٢) حملت النبوءة أن هذا الملك المنتظر يأتي من الجنوب وأمه من النوبة وإن كان يولد في الصعيد، انظر المرجع السابق ص ٣٢٢.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٣٤) من ذلك: أمنمحات الثالث (نبى – ماعت – رع) ١٧٩٢-١٨٤١، امنمحات الرابع (ماعت – فرد – رع) من الدولة الوسطى وحتشبسوت (ماعت – كا – رع) ١٤٩٠-١٤٦٩، أمنحوتب الثالث (نب – ماعت – رع) ١٣٩٧-١٣٦٠، أمنحوتب الرابع والذي غير اسمه إلى أخ – إن – أتون (أخناتون) ١٣٧٠-١٣٤٩، وسيتى الأول (من – ماعت – رع) ١٣٠٣-١٢٩١، رمسيس الثاني (أومر – ماعت – رع) ١٢٩٠-١٢٢٣، رمسيس الثالث، والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والعاشر والحادي عشر من ١٩٩٢-١١٤٢، (من الدولة الحديثة) وهو آخر من استخدم الماعت ضمن لقبه (من – ماعت – رع).

تم استخلاصها من: د.أحمد فخري، مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٣٦) د.عبد الحميد درويش، مرجع سابق، ص ١١١.

ألف عام[٣٧]، إلا أن تقلص السلطة الإلهية بعد الثورات الشعبية استمر معها الاهتمام بالعدالة كنظام اجتماعي وكأحد الأسس الرئيسية لممارسة السلطة، تأكيداً لأهميتها في الحياة الدنيوية مع تبلور أسس جديدة تتميز ببداية الاتجاه نحو تناول الدنياويات مباشرة وليس بالضرورة من خلال الإلهيات.

ومن الملاحظ أن مثل هذه الأفكار جاءت أساساً في مرحلة الدولة الوسطى، التى تبلور فيها مفهوم الراعى الصالح، إذ لم يكن لها مكان في مرحلة الدولة القديمة في ظل مفهوم الملك الإله مما لم يدع مجالاً للتساؤل حول السلطة.

وخلاصة الأمر، إن أفكار المصريين القدماء السياسية، والتي جاءت في شكل وصايا أو تعاليم أو تحذيرات أو مجرد نبوءات، تتميز بثراء فكري وأدبي، وقد جاءت في شكل مباشر وواضح لم يتبع فيه الاعتماد على المحاورات مثلما الحال بالنسبة لكونفوشيوس ومن بعده أفلاطون. كما تبلورت بوضوح قيم أساسية على رأسها العدالة والفضيلة التي اعتبرت أساساً في دراسة الفكر السياسي عامة، بالإضافة إلى إسهامهم الواضح فيما يُعرف بالحكمة العملية. ولكن ما يفتقد فيما وصلنا عن مصر القديمة التوصل إلى مفكر له مدرسته وأتباعه الذين عملوا على الحفاظ على أفكاره واستمراريتها، كما كان الحال بالنسبة للكونفوشيوسية.

ولعل أكمل أفكار سياسية وصلتنا من الحضارات الشرقية القديمة هي الخاصة بكونفوشيوس في الصين في إطار منظومة فلسفته الأخلاقية التى تجاوز فيها نطاق مجتمعه ليتطلع إلى البشرية جمعاء.

كونفوشيوس والفكر الصيني القديم:

ولد كونفوشيوس **Confucius**[٣٨] **(٥٥١-٤٦٩ ق.م.)** في مقاطعة لو

---

(٣٧) د.سليم حسن، مرجع سابق، ص٢٩٢ .

(٣٨) واسمه في الصين Kong Fuzi، أي المعلم.

لمزيد من المعلومات عن كونفوشيوس من مصادره الأصلية، انظر: الكتب الأربعة المقدسة، ترجمه عن الصينية محسن سيد فرجانى، القاهرة: المركز القومي للترجمة، العدد ١٣٦٨، ٢٠٠٠ (والكتاب الأول منها هو محاورات كونفوشيوس). وقد قدم المترجم مقدمة طويلة عن حياته والظروف المحيطة به وبعصره. أنظر أيضا: د. هالة أبو الفتوح، فلسفة الأخلاق والسياسة: المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

Lu وكانت أهم مركز ثقافي في الصين وقد جاء من أسرة أرستقراطية أساساً حتى أن جده الأكبر كان حاكماً عاماً، كما تولى والده إمارة الجيش مرتين ولكن لظروف الحروب الدائرة وقتها افتقرت العائلة واضطر كونفوشيوس للعمل في العديد من الأعمال والحرف الصغيرة ولكنه حرص على تلقي العلم والاستفادة من قراءة التراث القديم والوثائق التي تزخر بها مخازن قصور الطبقة الاستقراطية التي عمل في عدة مخازن منها. وقد عاش في ظل ظروف انهيار الإمبراطورية والانتقال إلى عصر الارستقراطية الأوتوقراطية. فالفترة مع أنها كانت مرحلة تحلل سياسي وصراع بين الدويلات مما عرف "بعصر الدول المتحاربة" (٤٧٥-٢٢٠ق.م.)، إلا أنها كانت فترة ازدهار للفكر والفلسفة. وقد نشأت تيارات مختلفة منها من نادى بالاستفادة من الأوضاع القائمة بنظرة نفعية، ومنها من أكد على أهمية القانون وفرضه، ومنها من نادى بالانعزال، ومنها من عمل على الدعوة للعودة للتمسك بالقيم الأخلاقية على أنها المخرج الوحيد من الأزمة عن طريق مسار إصلاحي.

وقد مثل كونفوشيوس اتجاهاً إصلاحياً، حيث جاء بفلسفة اجتماعية قائمة على الأخلاق والفضيلة وكان تميزها هو في الانتقال من الآلهيات إلى الإنسانيات. فقد حرص على التركيز على الأمور الدنيوية أساساً وكان هدفه هو العودة إلى ماض مزدهر في ظل إمبراطورية تشو Zhou.

وقد عمل كونفوشيوس على الاهتمام بالتراث، فقد درس الكتب القديمة والأفكار التي كانت تتوارثها الأجيال. وقد قام بجمع وإعادة تحقيق الكتب التراثية الأساسية التي تعرف بالكلاسيكيات الخمس وهي: كتاب التاريخ، وكتاب الأغاني، وكتاب الطقوس، وحوليات الربيع والخريف، وكتاب المتغيرات؛ فقد مثلت المرتكزات الأساسية للتعاليم الكونفوشيوسية. وفي هذا المجال، أكد كونفوشيوس على أنه مجتهد وليس مبتدعاً وأنه مجرد ناقل للتراث وقائم على إحيائه[٣٩]. وقد رفض أن تدون آراؤه في حياته من هذا المنطلق وبالتالي، فإن الكتب المنسوبة إليه (وهي المحاورات أو المختارات، والتعاليم الكبرى وعقيدة الوسط) قد وضعت من جانب تلامذته وأتباعه، ومن أهمهم منشيوس صاحب الكتاب المسمى باسمه والذي ينتظم في الكونفوشيوسية، وإن جاء بعد كونفوشيوس بنحو قرن من الزمان –

(٣٩) محاورات كونفوشيوس ٧-١، مرجع سابق، ص٦٣.

حيث تتلمذ على يد تسيز أحد أحفاده - واعتبر أهم من جاء بعده. ومع أن كونفوشيوس لم يدع النبوة، إلا أنه قد أضفيت على شخصه وتعاليمه قدر من القداسة، بحيث إن الكتب الأربع السابقة أطلق عليها «الكتب الأربعة المقدسة»(٤٠)، كما سمح بتقديم القرابين له بعد وفاته.

وقد حرص كونفوشيوس على أن ينشر أفكاره وتعاليمه، واستطاع أن يجمع حوله ما يقدر بنحو ٣٠٠٠ تلميذ، كما حرص على أن يتجول مع أتباعه من مكان لآخر ناشراً تعاليمه، وباحثاً عن حاكم يقبل تطبيقها. ولكنه وإن كانت تطلب منه المشورة إلا أنه لم يشغل منصباً كبيراً يذكر. كما أنه حرص على ألا يربط نفسه بالسلطة، وقد ذكر أن هدفه من التنقل ونشر تعاليمه وأفكاره هو: «سعي دائم وجهد قيم أملاً في رقي الفكر ودرءاً لضلالات الجمود والتعصب، وليس الهدف الشهرة أو التباهي بالفصاحة»(٤١). ومن قوله: «إن كل الأفكار الضالة التي حادت عن فكر قويم، تحمل بذور خطر داهم، ولا سبيل إلى دفع الخطر إلا بتصحيح الفكر وتنقية الفهم من شائبة الأباطيل»(٤٢). وقد تمسك بمبدأ نصح الحكام بالأخلاق وأصول المعاملات، أما الحرب أو الصراع، فلا شأن له بها. فقد كان داعية أخلاق وقيم كمدخل للسياسة.

وكونفوشيوس ليس مفكراً سياسياً بقدر ما هو فيلسوف اجتماعي. وقد تداخلت أفكاره السياسية في مجمل تعاليمه الأخلاقية والتربوية. وقد كان من رأيه أن السياسة تتوقف على الأخلاق التي تتوقف على التربية. فقد احتلت أفكاره السياسية جزئية محدودة في إطار تعاليمه الأخلاقية التي تتميز بالإنسانية التي أعطاها أهمية خاصة واعتبرها أسمى القيم الأخلاقية. وفي قوله: «لو تكاتف الناس حول معنى الإنسانية، لانتهى الشر من العالم»(٤٣). فقد كانت له نظرة متفائلة للطبيعة البشرية ووحدة الجنس البشرى، شأنه شأن المثاليين. فمن أفكاره إمكانية أن يصبح العالم كجمهورية واحدة يتولى فيها الحكم أصحاب الفضائل والمواهب(٤٤).

---

(٤٠) انظر مقدمة المرجع السابق، ص ص ١٧-٢٤ و ١٨٣-١٩٦.

(٤١) المرجع السابق، ١٤-٣٢، ص ١٢٦.

(٤٢) المرجع السابق، ٢-١٦، ص ٣٢.

(٤٣) المرجع السابق، ٤-٤، ص ٤٣.

(٤٤) لمزيد من المعلومات انظر: هـ. جـ. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة عبد المجيد سليم، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧١.

نشأة الدولة:

لم يتناول كونفوشيوس نشأة الدولة ولكن من تركيزه على الأسرة باعتبارها الوحدة الأساسية في الدولة، وعلى الأسرة الممتدة وأهمية دورها، ومن دور الدولة في تحقيق السعادة للأفراد، يمكن القول بأن الدولة تنشأ نشأة طبيعية بنمو الأسرة، وقد أكد كونفوشيوس على الروابط الأفقية التي تربط بين الأفراد على أساس الأنساب عبر الأجيال. و بعبارة أخرى الحفاظ على التراث وعلى المجتمع باعتبار الفرد جزءاً منه. والبداية تبدأ من أصغر وحدة، وهي الأسرة. كما أن الإنسان في رأيه مسير فيما يتعلق بما تحدده له الطبيعة من قدره ولكنه مخير فيما يتعلق بتصرفاته، خاصة مع الآخرين، وكذلك فيما يتركه من ذكرى. وأن جوهر الفلسفة الاجتماعية هو التعاطف وحب الآخرين والقاعدة العامة التي وضعها في هذا المجال هو: «ما تكرهه لنفسك لا تحبه لغيرك»[٤٥]. وإن أساس تطبيقها يبنى في الأسرة ومنها ينطلق الفرد في شبكة من العلاقات الهيراركية، وصولاً إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تقوم على نفس قيم التعامل.

التعليم والتربية:

أولى كونفوشيوس التعليم أهمية كبيرة، واضعاً عدة أسس تعتبر تقدمية كثيراً عن عصره الذي كان التعليم فيه مقصوراً على الطبقة الارستقراطية، أول تلك الأسس المساواة وتكافؤ الفرص وفقاً لقوله: «الكل في حق التعليم سواء»[٤٦]. فضلاً عن الاستمرارية، والدافع الذاتي، والمعلم المؤهل. أما الركيزة الأساسية للتعليم فهى التراث واستيعابه والهدف هو إصلاح القيم الاجتماعية. وقد أكد على أن التعليم يجب أن يرتبط بالفهم[٤٧] بل، إنه شجع التحليل النقدي وكان أسلوب الحوار الذي اتبعه مدخلاً هاماً في ذلك. وقد أوضح أيضاً ضرورة أن يقرن المرء الفكر بالتطبيق. فلم يكن بالفيلسوف المنعزل عن المجتمع أو المنادي بأفكار يوتوبية. ففلسفته في التعليم تقوم على أهمية دور العقل وتربية الحواس.

---

(٤٥) المرجع السابق، ١٢ - ٢، ص ١٠٣.

(٤٦) محاورات كونفوشيوس، مرجع سابق ١٥-٣٩، ص ١٣٧.

وضرب كونفوشيوس بنفسه المثل على ذلك في ضم تلاميذه من فئات اجتماعية مختلفة فلم يرفض أحداً.

(٤٧) وفي قوله: «القراءة بغير تحليل وفهم، إرباك للذهن بلا طائل، والفكر المجرد بغير قراءة هو عين الهلاك».

المرجع السابق، ٢-١٥، ص ٣١.

والتعليم في رأي كونفوشيوس يتضمن القيم المعنوية والكلام الصحيح، والتربية وارتباطها بالتعليم. وهناك فنون ستة أصلية تمثل أساساً في برنامجه التعليمي، وهي: الطقوس المتوارثة والموسيقى والرماية والفروسية والآداب القديمة، خاصة الخط، والحساب. كما دعا الفرد العادي إلى أن يشغل بها وقت فراغه[٤٨].

رؤيته للسياسة والحكم

ربط كونفوشيوس بين الأخلاق والسياسة ربطاً تاماً معتبراً الأولى المدخل الوحيد للأخيرة: فالجانب السياسي يدخل ضمن منظومته الأخلاقية التي ضمت الفرد في الأسرة تسلسلاً إلى الحاكم في الدولة. وقد جاء بالعديد من الأفكار في هذا الشأن، ومن ذلك تأكيده على أن فساد الخلق يؤدي إلى فساد الدولة وفساد الحكم يؤدي إلى الحرب وتدهور الدولة. حيث فساد الأخلاق والنفوس عند الأفراد يؤدي إلى فساد نظام الأسرة وتحللها، مما يؤدي إلى التحلل الاجتماعي الذي يدفع إلى فساد الحكم. وبالتالي، فإن الإصلاح لا يكون إلا بإصلاح النفوس وأخلاق الأفراد والتوسع في المعرفة المجردة عن الهوى والشهوات فضلاً عن القدوة الصالحة من جانب الحاكم مما يؤدي إلى توافر نظام اجتماعي صالح يكون أساساً لحكم قوي صالح أيضاً. وقد أعطى للحكومة دوراً أخلاقياً أساسياً في هذا المجال يواكب نشر التعليم بما يرفع مستوى الأفراد، حيث اعتبر أن ذلك يصب في النهاية في السياسة التي أعطاها معنى واسعاً. فالسياسة عند كونفوشيوس لا تقتصر على تولي المناصب وممارسة السلطة الرسمية أو العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ولكن تتعداها إلى كافة أنواع العلاقات بما فيها تلك التي في الأسرة. ففي رأيه أن طاعة الأبوين والإخلاص للإخوة نوع من المشاركة في ممارسة السلطة[٤٩]. فكل من يسوس بمعنى آخر، يدخل في مجال السياسة. كما كانت له رؤية خاصة عن أساس الحكم في ضوء منظومته الأخلاقية بأن: «الحكم كلمة صيغت من معنى الإحكام والضبط والاستقامة بلا عوج، فإذا لزمت هذا المعنى ووطدت نفسك عليه إنقادت لك الدنيا بأسرها»[٥٠].

---

(٤٨) المرجع السابق، ٧-٦، ص ٦٤.

(٤٩) المرجع السابق، ٢-٢١، ص ٣٣.

(٥٠) المرجع السابق، ١٢-١٧، ص ١٠٧.

وعليه، فإن فلسفة الحكم فى رأيه تقوم على أن يلتزم كل شخص بدوره واختصاصه ومجال نفوذه على أن يحسن القيام به، ففى قوله: «الأساس عندي هو أن يلزم كل كاهن معبده، وكل شيخ طريقته، للأمير إمارته، وللوزير مكانته وللوالد مسئوليته، كما على الأبن طاعته»(٥١). ومن هذا المنطلق، يمكن فهم اهتمام كونفوشيوس الشديد بضرورة «إصلاح الفئات الإسمية»، بحيث يتمشى العمل المؤدى مع مسمى المنصب، فلا يطلق عفوياً، ومن ثم لا تحدث فوضى ويتحقق الاستقرار، ويتم الحفاظ على التراتب الاجتماعى، وقد أطلق على هذه الرؤية نظرية «Cheng Ming». فهي نظرية في الوضع الاجتماعي واعتبرت أول مبادئ الحكومة(٥٢).

وقد تبني كونفوشيوس مبدأ الكفاءة فى تولى المناصب، مع قيام كل شخص بمهام عمله: أى التخصص على أساس الكفاءة. وكان ضد مبدأ الوراثة فى الحكم حيث قد يعمل ضد ما نادى به. كما أكد على أهمية أن يجعل الحاكم من نفسه المثل الأعلى والقدوة، وأن يحث شعبه على التفاني في العمل، معتبراً هذا على رأس مهامه(٥٣).

أكد كونفوشيوس على ضرورة اتخاذ الحاكم الأخلاق السامية أساساً لحكمه: ففي قوله: «من جعل الأخلاق أساس الحكم صار كمثل نجم قطبي يثبت بالنور مكانه وتهيم في مداره أفلاك من كواكب سيارة»(٥٤). فالحاكم يجب أن يتمتع بالفضيلة و«العاقل المهذب يجد الأخلاق أسمى الفضائل وأعظمها جميعاً»(٥٥). كما ربط الأخلاق بالتوسط والاعتدال، وفي قوله: «إن الاعتدال هو تاج الفضائل والتوسط هو خير الأمور جميعها»(٥٦).

(٥١) وقد رد عليه محدثه وهو الأمير جين من دولة تشيكو بقوله: «صدقت وأحسنت يا سيدي، فلو لم يكن الأمير أميراً، والوزير وزيراً، ولكل طقوسه ومجال نفوذه، لفسدت الأحوال والممالك....».

المرجع السابق، ١٢-١١، ص ١٠٦.

(٥٢) كلمة Cheng Ming من شقين هما تصحيح الأسماء.

انظر لمزيد من المعلومات:

Ch›u Chai and Winberg Chai, Confucianism, New York: Barrons Educational Series, 1973, p.44.

(٥٣) محاورات كونفوشيوس، مرجع سابق، ١٣-١، ص ١١١.

(٥٤) المرجع السابق، ٢-١، ص ٢٩.

(٥٥) المرجع السابق، ١٧-٢٣، ص ١٥١.

(٥٦) المرجع السابق، ٦-٢٩، ص ٦١.

وقد وضع كونفوشيوس تسعة مبادئ أساسية يوضح بها كيفية الحكم وسياسة الدول وتنتظم فيها القيم الأخلاقية، وهي: ١. تهذيب النفس، ٢. توقير الحكماء، ٣. صلة ذوى القربى، ٤. تبجيل كبار الوزراء وذوى الرياسة، ٥. تقدير مكانة صغار المسئولين والكتبة والموظفين تشجيعاً لهم على الترقى، ٦. التودد إلى العامة والبسطاء، ٧. التقرب إلى الحرفيين الجائلين وأصحاب المهن البسيطة، ٨. إيواء الغريب ابن السبيل وأخيراً، الطاعة بإخلاص وثقة للأمير(٥٧).

وجدير بالذكر أن كونفوشيوس ركز مراراً على الثقة بين الحاكم والمحكوم ومحوريتها فى تحقيق الاستقرار. وفى رأيه أن أسس الحكم فى الممالك الكبرى تتمثل بالترتيب فى: الثقة بين الحاكم والمحكوم، وغذاء وافر، وقوة جيش ضاربة، وأهمها الأولى التى لا يمكن التضحية بها في حالة ما إذا دعت الضرورة؛ حيث إن «شر الهلاك ورأس البلاء جميعا: فقدان الثقة بين الشعب وحكومته»(٥٨).

وقد اعتبر كونفوشيوس أن الهدف الأسمى للدولة والحكم هو تحقيق السعادة للأفراد. وفي هذا المجال يؤكد على أهمية تحقيق العدل والحق واتباع الأخلاق السامية مع عدم الاعتماد على القانون وحده بل السعي للإصلاح وليس القهر.

وأوضح منشيوس المكانة الرئيسية للشعب في الكونفوشيوسية بحيث جعله في مرتبة أعلى من آلهة الزرع والأرض والنبات والتي يليها في المرتبة الملك، ففي قوله «الشعب هو العنصر الأهم (في حساب المواطنة) ويأتي في الدرجة التالية من الأهمية آلهة الزرع والأرض والنبات، ثم يتلو هؤلاء جميعاً في (مقدار الاهتمام) جلالة الملك»(٥٩). ومن ثم كان «الحصول على رضا الناس هو الشرط الأساسي لبلوغ عتبات القصر الملكي». كما يقول: «أعظم ما يقتنيه الأمير من جواهر ثمينة هي الأرض، والشعب، والإرادة السياسية»(٦٠).

(٥٧) الكتاب الرابع: الاعتدال (رسالة مذهب الوسطية)، الكتب الأربعة المقدسة، مرجع سابق، ص ٥٦٥ ولتحليل كونفوشيوس لهذه المبادئ، انظر: ص ص ٥٦٥-٥٦٨.

(٥٨) محاورات كونفوشيوس، ١٢-٧، ٨، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٥٩) منشيوس ١٤-١٣، في الكتب الأربعة المقدسة، مرجع سابق، ص ٤٨٩.

(٦٠) المرجع السابق، ١٤-٢٨، ص ٤٩٥.

وترجع أهمية كونفوشيوس الذي يعد من أهم المفكرين على مر العصور هو تطويره للكونفوشيوسية التي تعد اتجاهاً فلسفياً ومذهباً عقائدياً استطاع أن يستمر ويتطور ليواكب العصور مع الحفاظ على القديم من الفكر واستيعاب الجديد فيما عُرف بالكونفوشيوسية الجديدة، وإذا كانت الكونفوشيوسية قد انكمشت لفترة خاصة في أوائل القرن العشرين، إلا أنه عادة ما كان يُلجأ إلى إحيائها وإحياء تعاليم كونفوشيوس كلما كان هناك تهديد خارجي للدولة. وفي كل الأحول فإنها قد استطاعت أن تصمد بل امتد تأثيرها إلى العديد من الدول الآسيوية خاصة اليابان وكوريا، بل بدأت في التنافس أيديولوجياً مع الليبرالية الغربية.

كوتيليا والفكر الهندي القديم

يعد كوتيليا Kautilya (٣٥٠-٢٧٥ ق.م) أهم المفكرين السياسيين في الهند القديمة في النصف الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد كما يعد كتابه " آرثاسسترا Arthashastra"(٦١) أهم اسهامات الفكر السياسي الهندي القديم. وإن كانت أفكاره لم تحظ بشهرة كونفوشيوس، إلا أنها تعتبر رائدة في مجال العلوم السياسية والفكر السياسي وسباقة على ما جاء به رواد الفكر الغربي بعدها بقرون خاصة في مجال الواقعية السياسية – التي تُنسب جذورها إلى مكيافيلي وهوبز– بحيث أن البعض يطلق عليه «مكيافيلي الهند». قدم كوتيليا نظرية متكاملة للواقعية السياسية القائمة على استبعاد القيم الأخلاقية ونظامها، بحيث فصل تماماً بين الأخلاق والسياسة، متناولاً السيادة في الدولة وأن تبريرها هو سلامة المجتمع السياسي وأن الركيزة الأساسية للحكم هي القوة القاهرة أو الرادعة. وأفكار كوتيليا لم تنشأ من فراغ حيث نشأت في الهند القديمة مدارس فكرية عديدة، ولكن الفترة التي عاشها كانت فترة أزمة طاحنة عمل

---

(٦١) معنى العنوان مستمد من جزئين (Shastra) وتعني علم و(Artha) وتعني ثروة/أرض/سياسة. فالبعض يستخدم العنوان ليعني علم الإدارة الرشيدة للدولة، أو علم الاقتصاد السياسي، أو علم السياسة وهو المعنى الذي فضله المؤلف نفسه. والكتاب يقع في خمسة عشر كتاباً (فصلاً)، والنسخة الأصلية مخطوطة على ورق النخيل المجفف وهو الأسلوب الذي كان متبعاً في آسيا كالبردي.

Kautilya's Arthashastra, Translated into English by R.Samasastry, Bangalore: Government Press, 1915.

لمناقشة العنوان وتحديده أنظر الكتاب الخامس عشر من المرجع السابق، ص ص ٦٠٧-٦١٢.

على أن يتصدى لها بنجاح- مدفوعا بوطنيته - بترجمة رؤيته إلى واقع.

جاء كوتيليا من منطقة تعرف بـ «Kuti gotra» واستمد منها اسمه، وولد في شناكا "Chanaka" ومنها كان اسم والده، كما عرف كوتيليا أيضاً باسم شناكيا "Chanakya". وكانت الهند وقتها مقسمة إلى ستة عشر مملكة وجمهورية أوليجاركية (تعرف بـ mahajanapadas) كل منها دويلة مستقلة. أي لم تكن هناك دولة مركزية، أو إمبراطورية واحدة مستقلة بل دويلات متصارعة مما مكن الإسكندر الأكبر المقدونى من احتلال جزء من غرب الهند، وقد تأثر كوتيليا بتلك الأحداث التي أوعزها مباشرة إلى عدم وجود سلطة مركزية قوية. وبالتالي، فقد أخذ على عاتقه - في ظل خلفيته الثقافية من أسرة براهمية واهتمامه بتدريس العلوم السياسية والإدارة في جامعة نالاندا "Nalanda University" التي كانت أكبر مركز ثقافي في الهند كجامعة شاملة بكل المقاييس الحديثة- أن يسهم في إقامة دولة مركزية يطبق فيها أفكاره، بما يسهم في طرد الغزاة. وقد استطاع كوتيليا بالفعل تشجيع تلميذه شاندراجوبتا مورا Chandragupta Maura(٦٢) ومده بالأفكار والخبرة والتخطيط مما نتج عنه قيام الإمبراطورية الموارية Mauryan التي عمل مستشاراً لرئيسها ورئيساً لوزرائها بعد قيامها ثم استمر في منصبه في عهد ابنه من بعده. أي أنه جمع بين الفكر والتطبيق. وقد استطاعت تلك الإمبراطورية ضم معظم الهند وتحطيم ما بقى من قوات الإسكندر المقدوني(٦٣).

فكوتيليا لم يقدم فلسفة سياسية وأفكاراً مثالية، ولكنه قدم في كتابه النصائح العملية للملوك حول أفضل أساليب إدارة الدولة وبناء القوة كمفكر سياسي واقعي. ومن الجدير بالذكر أنه عادة لم يستخدم أسلوب الحوار الذي استخدمه كونفوشيوس، بل لجأ إلى عرض أفكاره وتحليلها كباحث متعمق في العلوم السياسية وفن الحكم والإدارة. وقد تناول كل ما يتعلق بالدولة وكيفية إدارتها من أجهزة حكومية وبيروقراطية

(٦٢) لمزيد من التفصيل من حياة شاندرا جوبتا ودور كوتيليا انظر:
Chandragupta Maurya, «Encyelopedia of World Biography, 2004, Encyclopedia. com». April 2006. See also, Chandragpta Maurya, Bibliography, www.the famous people.com

(٦٣) من الدراسات المهمة حول كوتيليا وكتابه انظر:
Samnah Dhar, Kautilya and the Arthasastra, New Delhi: Marwah Publications, 1957.

وادارة محلية ونظام ضريبى وقانون ودبلوماسية واستراتيجية عسكرية واستخباراتية وجاسوسية واقتصاد وفساد واختلاس وأساليب التجار فى الربح والسيطرة على الأسواق، بل إنه تعرض أيضاً لنواحي الأحوال الشخصية والمرأة وكيفية التعامل داخل الأسرة. وقد ركز أفكاره وآراءه على الدولة الملكية التي عاصر انهيارها، وحرص على دراسة الأسباب والأهم كيفية العلاج، دون التعرض لأنواع الدول الأخرى.

نشأة وطبيعة الدولة

رأى كوتيليا أن الدولة تنشأ نشأة مصطنعة حيث أوجدها الأفراد لتحقيق ذاتهم. وكان منطلق أفكاره هو ما كان سائداً في الهند من التراث البوذي من أن الإنسان يجب أن يعمل في إطارِ النظام الكوني والمعروف بـ «الداما Dhama» وأن المخلوقات جميعاً تهدف للعمل مع طبيعتها والحفاظ على طبيعة الأشياء. فهناك اعتقاد بأن الأفراد عاشوا في حالة الطبيعة التي يحكمها قانون الأسماك(٦٤) «Matyanyaya» حيث يبتلع السمك الكبير الصغير، فكانت حالة تحلل وأناركية لم يستطع الفرد أن يتمتع فيها بملكية أو يأمن على حياته. وبالتالي، فقد دعت الحاجة لوجود سلطة مركزية إلى إنشاء الدولة ووجود حاكم قوي ليحقق أهداف الأفراد في الملكية والأمن والحفاظ على طبيعتهم أو «الداما» حيث الملك هو حاميها ولكنه ليس المفسر الوحيد لها كما أنه جزء منها. ومن ثم يتنازل الأفراد طواعية عن جزء من دخلهم للملك في سبيل تحقيق أهدافهم. وعليه، فقد وضع أساس نظرية العقد الاجتماعي التى لم تتبلور فى الفكر الغربى إلا فى العصر الحديث. فكوتيليا لم ينادى بالحق الإلهى للملوك فى الحكم، حيث رأى أن الدولة مؤسسة بشرية أنشأها البشر، ومن ثم يجب أن تحكم ببشر وليس بإله ومع هذا فقد نظر نظرة مقدسة للحكم ولكن ليس للحاكم. وقد قام بفصل الدين عن السياسة مؤكداً على الحكومة المدنية التي تستمد سلطتها من الشعب الذي هو مصدر الشرعية.

---

(٦٤) Assem Prakash, «State & Statecraft in Kautilya›s Arthasastra, Mini Confernce Organizaed by Workshop in Politcal Theory & Policy Analysis, Indiana University, Bloomington, Dec. 11-13, 1993. p.176.

وعن وصف كوتيليا بمكيافيللي الهند انظر، ص ١٧٥

السيادة ونظرية الدولة "Saptang":

رأى كوتيليا أن سيادة الدولة تتكون من سبعة عناصر على رأسها الملك والوزير أو مجلس الوزراء والشعب أو السكان والإقليم، والحصن، والمالية، والجيش والصديق أو الحليف(٦٥): وقد اعتبرها أذرع السيادة في تشبيهه للدولة بكائن عضوي. وعليه فقد كان سباقاً في تناولٍ مفهوم الجسد السياسي، الذي أصبح موضع اهتمام الباحثين مؤخراً.

العنصر الأول: الملك «Swami» وقد قصد به الحاكم، سواء كان ملكاً أو غيره. وقد أعطاه صلاحيات مطلقة مع التأكيد على النظرية البطرياركية (الأبوية)، بحيث يعامل الحاكم الأفراد كأبنائه و«يحس بنبض الشعب»، موضحاً أن ما يربط الحاكم بالشعب هو مزيج من الحب والخوف، مع العمل على استبعاد الكراهية. كما وضع شروطاً ضخمة حتى يحقق الهدف من وجوده: فقد اشترط أن يكون من مواطني الدولة، وأن يكون من عائلة نبيلة ارستقراطية وليس من عامة الشعب، وأن يكون متعلماً، وأن يتولى بنفسه أمور الدولة وتعيين المسؤولين ومراقبتهم من أجل صالح الشعب. وبما أن الملك هو الضامن للهيئة الاجتماعية وخادمها الأول، في إطار الدولة، فإنه يجب أن يتحلى بصفات على رأسها الحكمة والكفاءة والتأمل وعدم التسرع والطموح والحماس والهيبة، وأن يتمتع بالمعرفة العميقة لفروع المعرفة وعلى رأسها الفلسفة التي عبر عنها على أنها تاج العلوم، وأن يكون مدرباً على كل أنواع الفنون.

كما أن على الملك أن يتجنب ستة أعداء – مرتبطة بأجهزة الحس- حددها في: «الشهوة والغضب والجشع والتفاهة والغطرسة والمبالغة في الفرح»(٦٦). وقد وضع كوتيليا للملك أيضاً نظاماً دقيقاً لحياته اليومية يضمن حسن أدائه لمهامه. فالحاكم عنده، مع أنه يتمتع

(٦٥) انظر: Kautilya›s Arlhashastra, op.cit. Book VI. Pp. 362-365.

و Saptang: تتكون أساساً من شقين هما الأذرع السبعة.

ولرؤية مختصرة عن طبيعة الدولة انظر:

Arthur1208, "Kautilya's Saptang Theory of State", Aspirant Forum, A Community for the UPSC Civil Services (IAS) India, October 2014, URL: https://aspirantforum.com/2014/10/21/kautilyas-theory-of-the-state/

(٦٦) Kautilya›s Arlhashastra, op.cit. Book I, Ch. VI., P.15

بسلطات مطلقة، إلا أن دوره وظيفي لصالح المحكومين، وترتكز سلطاته على ثلاثة أسس تتمثل في: نصائح الحكماء، خاصة مجلس الوزراء، وقوة الجيش، وما يتمتع به من قدرات خاصة وكاريزما.

العنصر الثاني: الوزير «Amatya» وقصد به الجانب المؤسسي من مجلس وزراء وموظفين أي المساعدين للحاكم في العمل اليومي لتسيير أمور الدولة. وقد راعى مبدأ التخصص والمشاركة، حيث هناك مستويان: الدائرة الداخلية تضم رئيس الوزراء، ورئيس الكهنة ورئيس الجيش وولي العهد – حتى يكتسب خبرة ويتحقق الانتقال السلمي للسلطة ضماناً للاستقرار. أما الدائرة الخارجية فهي أوسع، وتضم رؤساء الحرف الأساسية وجماعات الأعمال، ضماناً للتمثيل الشعبي، ودورهم رقابي والمشاركة في صنع القرار وليس المشاركة في اتخاذ القرار كما هو الحال بالنسبة للدائرة الأولى. كما أن رئاسة الإدارات في رأي كوتيليا يجب ألا تترك لشخص واحد حتى لا تخضع للنزعات والأهواء.

العنصر الثالث: الشعب (أو السكان) والإقليم «Janapada»[٦٧] وقد جمع في هذا العنصر، عنصرين من عناصر الدولة المعروفة في تعريف الدولة في العصر الحديث وهم العنصر البشري والإقليم موضحاً أن الدولة يجب أن تتميز بالخصب (من غابات وأنهار وجبال ومعادن وغيرها)، فضلاً عن أن المناخ المعتدل من العوامل المساعدة. أما الأفراد فقد أكد أنهم يجب أن يكونوا موالين للملك وأن يعملوا بجدية ويحرصوا على النظام مع استعدادهم للحرب من أجل دولتهم إذا دعى الأمر. والمهم قيامهم بدفع الضرائب بانتظام وسعادة حيث تصب في صالحهم وصالح الدولة التى يرتبطون بها عضوياً.

العنصر الرابع: الحصن «Danga». أوضح كوتيليا ضرورة أن تكون للدولة العديد من الحصون والمواقع الاستراتيجية للدفاع ضد الغزو الأجنبي وتأمين الملك، إذا لزم الأمر وقد قام بتوضيح مواقعها لتحقيق الهدف. كما نادى بضرورة تخزين الحبوب لوقت الأزمات. وقد طور نظرية هامة رائدة في العلاقة بين السكان والموارد.

العنصر الخامس: المالية «Kosha»، وقد اعتبرها شريان الحياة

(٦٧) الكلمة مكونة من شقين Jana/pada هما الشعب والإقليم.

بالنسبة للدولة لدفع الرواتب وعمل البنية التحتية والحفاظ على جيش قوي. وزيادة موارد الدولة تتم أساساً عن طريق الضرائب والرسوم والتبرعات والغنائم من الدول المعادية بعد الحروب، فضلاً عن رواج التجارة عند ازدهار الدولة. وقد تناول كوتيليا بالتحليل كيفية التعامل مع مصادر التمويل المختلفة وخاصة الضرائب التى جاء فيها بالعديد من الأفكار الهامة: ففى الوقت الذى وصل فيه حد الإلزام بها إلى عقوبة الإعدام في حالة التهرب منها، أكد على ضرورة ألا تفرض أكثر من ضريبة واحدة فى نفس الوقت- أى حظر الازدواج الضريبى- على أي مشروع جديد حتى يمكن أن ينتعش. وأن على الحاكم أن يعرف كيف يحصل على الضرائب، مشبهاً الأسلوب بامتصاص النحلة الرحيق من الزهر.

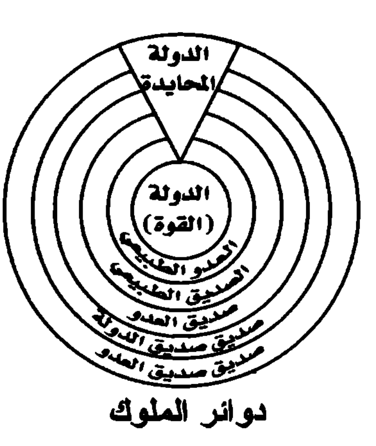
العنصر السادس: الجيش «Danda» وقد أكد على أهمية الجيش الوطني النظامي للدولة، على أن يتميز بالنظام والتدريب مع حسن اختيار المنتمين إليه على أساس مبدأ التوارث من العائلات التي تتوارث الانتماء للدولة وللجيش. فعنصر الولاء يعد أساسياً، مع ضرورة دفع مرتبات مجزية لهم والاهتمام بعائلاتهم، مع التأكيد على دعم الجيش باستمرار بالعتاد والمعدات، فضلاً عن اهتمام الملك شخصياً برجال الجيش حتى يضمن ولاءهم التام، وقد قصد بالجيش أيضاً القائمين على الأمن الداخلي وليس فقط الأمن الخارجي.

والعنصر الأخير: الحليف والصديق «Mitra» فعلى الملك أن يحتفظ بعلاقات طيبة مع الأصدقاء الموالين تقليدياً لعائلته – حيث يعتبرهم حلفاء طبيعيين - مع السعي لتطوير علاقات صداقة وتحالفات جديدة - عن طريق الزواج والهدايا وغيرها - بحيث تضيف لقوة الدولة ولعلاقاتها الخارجية وتجارتها. ومن أهم الأمثلة على ما اتبع في هذا الشأن هو زواج الإمبراطور شاندرا جوبتا من ابنة خليفة الإسكندر في الهند(٦٨).

ومن إسهامات كوتيليا توضيح فكرة الدوائر الدبلوماسية وما تسترشد به الدولة في تحالفاتها، حيث تنظر الدولة لمصالحها الدبلوماسية عبر دوائر تتسع من حولها باعتبارها تمثل المركز، كما تنظر للدولة

(٦٨) وقد كان كوتيليا وراء تدبير زواج الإمبراطور الشاب شاندراجوبتا من هيلين إبنة سيليوسس «Seleucus» خليفة الإسكندر المقدوني في الهند بعد هزيمته، ضمن صفقة

المجاورة لها مباشرة على أنها عدو مرتقب أو محتمل أو طبيعي وهي تمثل الدائرة الأولى حولها، وبالتالي فإنها تتحالف مع ملك الدائرة الثانية الذي يعد صديقاً طبيعياً ضد ملك الدائرة الأولى التي تعتبر دولة وسطي مجاورة للدولتين وتمثل عدوا مرتقباً لكليهما، وبالتالي تلتقي مصالحهما في التحالف ضدها. أما الدائرة الثالثة فتتمثل في صديق العدو، والرابعة فهي صديق صديق الدولة، والدائرة الأخيرة فهي صديق صديق العدو(٦٩). أما الملك المحايد فهو يقع خارج هذه الدوائر ولديه قوة كبيرة يستطيع بها أن يساعد الدولة أو العدو. وفكرة الدوائر التي تتسع، مستمدة من التراث الهندي(٧٠)، وقد أطلق عليها دوائر الملوك «راجاماندالا Rajamandala». وقد كان من مبادئه أن العدو الذى لا يمكن التحالف معه، يجب تدميره تماماً بل محوه.



دوائر الملوك

وعليه، فإن كوتيليا نادى بضرورة أن تدعم الدولة قوتها في الداخل والخارج، وأعطى صلاحيات مطلقة للحاكم الذي هو مستقر السلطة التي مصدرها الشعب صاحب السيادة. فقد نادى بالحكومة الملكية الديمقراطية التي يحكمها القانون الذي يضعه الملك في إطار القانون المقدس (الداما) والوقائع والتاريخ والتقاليد. وفي حالة وجود تعارض مع القانون المقدس، فالحكم النهائي هو المرسوم الملكي.

كما تناول كوتيليا أجهزة الدولة المختلفة وكيفية شغل وظائفها

= ملكية لعقد تحالف بينهما. مما أسهم في ازدهار تجارة الإمبراطورية وزياع صيتها في اليونان القديمة. وقد تضمنت الصفقة التنازل عن إقليم البنجاب – المعروف حالياً بأفغانستان، والذي كانت قوات الإسكندر قد احتلته، وقد ضم للإمبراطورية الموارنية، كما أهدى شاندرا جوبتا لصهره المقدوني ٩٠٠ فيل محارب. ويعد هذا الأسلوب من أهم الأمثلة العملية على إيجاد الحليف بعد هزيمته، تطبيقاً لأفكار كويتليا، وقد عرف الإمبراطور شاندرا جوبتا في اليونان باسم ساندراكوتوس "Sandracottus".

(٦٩) Ibid. pp.366- 367

(٧٠) لمزيد من المعلومات، انظر: د.يوسف حسن يوسف، الدبلوماسية الدولية، القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية، ٢٠١١.

وإداراتها وأنواع الموظفين والتسلسل الوظيفي مع تحديد واجبات كل فئة وكل طبقة بتعمق وكان حريصاً على تناول المشكلات أيضاً وحلها. فضلاً عن تناول المؤسسات غير الرسمية المتمثلة أساساً في الجمعيات – التي أطلق عليها جماعات الأعمال - والحرف وتحليل شبكة العلاقات التي تربط الفرد بالدولة من خلال الانتماء لتلك الجماعات والحرف.

وفي سعى كوتيليا لتقوية الدولة في علاقاتها الخارجية، وفي إطار فصله بين الأخلاق والسياسة، أكد على أن كل الوسائل مشروعة، ووضع نظاماً دقيقاً للجواسيس في كافة المستويات وذهب إلى حد استخدام زملاء الدراسة والنساء والكهنة والمبعوثين كجواسيس(٧١). فمن أهم ما يميز الفرد في رأيه، أياً كان موقعه، هو الوطنية والجدية في العمل من أجل دولته.

ومن الجدير بالذكر أن كوتيليا حذر الحاكم من ثلاث فئات، بحيث يجب أن يتعامل معها بذكاء وهي: الأغنياء بشدة والفقراء بشدة، وجماعات الأعمال والجيش. كما حذر من تحالف عناصر داخلية مع العدو الخارجي.

ويعد كوتيليا ليس مجرد مفكر سياسي، ولكن اعتبر بطلاً قومياً في الهند، وتزايد الاهتمام به سواء في الهند أو في الغرب بعد العثور على مؤلفه الرائد الذي ظل مختفياً لقرون حتى مطلع القرن العشرين. حتى جامعة نالاندا، التي كان أستاذاً بها، أعيد افتتاحها عام ٢٠١٤، كما أن أكبر معهد للإدارة العامة في الهند أطلق عليه اسم كوتيليا.

وغني عن البيان أنه في ظل الملكيات المقدسة التي سادت تلك الحضارات القديمة في مراحلها الأولى خاصة، لم يوجد مكان للمفكرين السياسيين، حيث كان هناك تسليم للسلطة، وحتى بعد إلغاء مفهوم الملك الإله فى الدولة الوسطى فى مصر القديمة، استمرت قداسة السلطة إلى حد كبير في وجدان الأفراد، وقد لعب الكهنة دوراً جوهرياً في هذا المجال. وعامة فقد ارتبط الفرد بشخص الملك أكثر من ارتباطه بالدولة. ومع هذا، فقد ظهرت على مدار المئات من السنين العديد من الأفكار السياسية، خاصة المتعلقة بالعدالة، التى تمثل إسهاما متميزا للفكر المصرى القديم. فضلا عن الدور الحضارى والتنويرى لمصر القديمة كمركز إشعاع للتقدم العلمى والأدبى والفلسفى، جذب إليها الدارسين والباحثين من المناطق القريبة فى اليونان

(٧١) لمزيد من المعلومات: Kautilya›s Arlhashastra, op.cit, Book 1,Ch.11

ممن تأثروا بما درسوه وشاهدوه، ثم أصبحوا روادا للفلسفة والرياضة والفيزياء والفلك فى الغرب، وعلى رأسهم طاليس وفيثاغورس وكذلك أفلاطون وأرسطو. أما أفكار كل من كونفوشيوس فى الصين وكوتيليا في الهند، على الرغم من الاختلاف الجذرى بينهما، إلا أنهما قد أسهما إسهاماً كبيراً فى ظل تناولهم للدولة المدنية وفصل الدين عن السياسة والسيادة الشعبية. وتمثل أفكار كوتيليا نقلة نوعية كبيرة فى مجال العلوم السياسية والفكر السياسى والواقعية السياسية. وخلاصة الأمر، الحضارات القديمة أسهمت بتراكم معرفى مثمر للحضارة الغربية ومن ثم الحضارة الإنسانية.

وإذا كانت الحضارات الشرقية القديمة كالهندية والأشورية والبابلية والصينية وعلى رأسها الفرعونية قد عرفت ببناء الدولة متسعة النطاق بنظامها الإداري والقانوني المتميز، فإن أهم ما خلفته اليونان القديمة – التي لم تعرف الوحدة السياسية في العصر الهليني[٧٢] – للبشرية هو الأفكار السياسية لرواد الفكر السياسي أفلاطون – تلميذ سقراط – أبى الفلسفة السياسية فى الغرب، وتلميذه أرسطو أبى العلوم السياسية، حيث أفرخت العصر الذهبي للفكر السياسي والنظرية السياسية.

ومع أهمية أفكار أفلاطون وأرسطو، إلا أنها قد تميزت بالمحدودية، وإن كان قد ظهر بعد موت أرسطو والتحلل السياسي الذي صاحب انهيار دولة المدينة في اليونان القديمة، الاتجاه نحو العالمية على المستوى الفلسفي في السياسات «الجوانية والانكفائية» للأبيقورية والرواقية التي تركز على الاكتفاء الذاتي من جانب الأفراد بعيداً عن السياسة في إطار الأخوة البشرية والمساواة العالمية المطلقة. وقد استمر الاتجاه نحو العالمية ممثلاً في الإمبراطورية الرومانية، ولكن على مستوى قانوني وإداري. فلم ينتج الرومان فكراً متميزاً خاصاً بهم، حيث وقعوا منذ البداية في نطاق الثقافة اليونانية على الرغم من تسلطهم سياسياً على اليونان. وبظهور المسيحية، استمر مفهوم العالمية ولكن على أساس ديني.

وفي الأصل، فإن المسيحية لم تأت بجديد في الفلسفة السياسية، حيث كانت موجهة أساساً للنواحي الروحية وحدها. وقد أصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية في القرن الرابع الميلادي، ولكن تلك الإمبراطورية

(٧٢) وهي مستمدة من كلمة Hellas تعني اليونان القديمة (الإغريق).

بدأت تتدهور بفضل طوفان القبائل الجرمانية الوافدة من الشمال، والتي دمرت النظم السياسية والاجتماعية في أوروبا، الأمر الذي لم تسلم منه روما نفسها، وكانت النتيجة هي انتقال الحكم من روما إلى القسطنطينية. وانهارت الإمبراطورية الرومانية تماماً في القرن الخامس.

وقد اعتبرت العصور الوسطى في الغرب - والتي امتدت من القرن السادس إلى القرن الخامس عشر الميلادي – مرحلة ظلام شملت كافة أوجه الحياة. فقد تحللت الدولة وأصبحت الوحدة الأساسية هي الوحدة المعروفة بالضيعة أو «المانور Manor» وبالتالي لم تعد هناك سلطة مركزية، بل كان هناك تسلسل في الولاء، حيث كل فرد كان تابعاً لآخر ومتبوعاً من آخرين فيما عدا الأقنان، الذين كانوا يتبعون الفرسان أصحاب الضيعات، دون أن يكون لهم بالطبع تابعون[٧٣].

ومن أهم ما ميز تلك العصور الوسطى هو انتشار المسيحية في أوروبا كلها واكتساب الكنيسة ثراء كبيراً وهيبة على حساب الملوك المحليين. وقد بدأت الكنيسة في بناء منظمة شبه سياسية وطورت الكثير من الأفكار المتعلقة بالسطة السياسية. أي أن الكنيسة بدأت تكتسب حقوقاً وهيبة ذات طبيعة سياسية وأصبحت هناك مشكلة شغلت الأوضاع السياسية والفكر السياسي لعدة قرون، وهي: من له اليد الطولى في الدولة؟ الملك ممثل السلطة الزمنية أم البابا رأس الكنيسة ممثل السلطة الروحية؟ وبالتالي، فإن الأفكار السياسية المسيحية ولقرون ظلت تدور حول هذه النقطة بالذات في محاولة لتحديد العلاقة بين السلطتين الدينية والدنيوية. ومن ثم دخل الفكر السياسي في عصوره المظلمة ولم يستطع الغرب أن يفرخ ولقرون طويلة أي مفكر سياسي يقف على قدم المساواة مع رواد العصر الذهبي – أفلاطون وأرسطو – وكان عليه أن ينتظر حتى مكيافيلي في عصر النهضة.

---

(٧٣) ويمكن توضيح النظام الهيراركي في العصور الوسطى في التالي:

ملك
دوق
كونت
بارون
فارس
الأقنان

وعلى النقيض من ذلك ومع التوازي نجد أن العصور الوسطى بالنسبة للفكر الإسلامي مثلت فترة ثراء فكري وازدهار. فقد ظهر الإسلام كدين ودولة معاً، وقدم العديد من المبادئ التي أرسى عليها الحكم والدولة، ودار حولها الفكر السياسي، كما توسعت الدولة الإسلامية وبسرعة حتى ضمت الأندلس ووصلت إلى جنوب فرنسا وتحول البحر الأبيض إلى بحيرة إسلامية. والفكر السياسي الإسلامي كان في عصره الذهبي إذ أنتج العديد من الشوامخ في نفس الوقت الذي كان الغرب فيه يغرق في ظلام العصور الوسطى.

ومن الجدير بالملاحظة أنه كان هناك تأثير وتأثر بين الفكر السياسي الإسلامي، والغربي: ففي فترة ازدهار الأول نشطت الترجمات من اليونانية إلى العربية وما لبث المفكرون الغربيون أن أخذوا عن الترجمات العربية إلى اللاتينية قبل أن تنتشر الترجمات من اليونانية إلى اللاتينية مباشرة مما كان أساس عصر النهضة. وإذا كان الفارابي – عرف بالمعلم الثاني من بعد أرسطو – يمثل حلقة الوصل الهامة بين الفكر الإسلامي، واليوناني، فإن الماوردي، والغزالي، وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم قد قدموا فكراً إسلامياً خالصاً. وقد أخذ المفكرون الغربيون في العصور الوسطى عن رواد الفكر السياسي الإسلامي، حيث ترجمت مؤلفاتهم من العربية إلى اللاتينية ولعب اليهود دوراً أساسياً في هذا المجال حيث نشطوا في النقل من العربية إلى العبرية ومنها نقلت إلى اللاتينية، قبل أن تنتشر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة.

وعليه، فقد قسمنا هذا الجزء إلى أبواب ثلاثة:

الباب الأول: الفكر السياسي اليوناني والروماني.

الباب الثاني: الفكر السياسي المسيحي.

الباب الثالث: الفكر السياسي الإسلامي.

الباب الأول
الفكر السياسى اليونانى والرومانى

ترجع بداية ازدهار الفكر السياسى الى اليونان القديمة وخاصة اثينا ، حيث يعتبر أهم ما خلفته الحضارة اليونانية القديمة للبشرية هو الفكر السياسى لأفلاطون – فهو أبو الفلسفة السياسية وتلميذ سقراط ، وارسطو – أبو العلوم السياسية . وقد عرفت تلك الفترة بالعصر الذهبى للفكر السياسى والفلسفة السياسية والنظرية السياسية عامة . ويرجع الفضل لليونان القديمة فى وضع الفكر السياسى على طريق المعرفة العلمية المنهجية المنظمة .

والسؤال الذى يطرح نفسه فى مجال الفكر السياسى وربط بداية ازدهاره باليونان القديمة وخاصة أثينا ، هو لماذا اليونان ؟ ولماذا اثينا بالذات ؟

وللاجابة على هذا السؤال يتطلب الحال التعرف على الظروف البيئية السياسية فى اليونان القديمة عامة واثينا خاصة ، وذلك انطلاقا من أن الافكار السياسية لاتظهر فى فراغ .

ومن نفس الفرضية السابقة نجد أن افكار كل من افلاطون وارسطو – رغم انها رائدة وتعتبر من أهم معالم الفكر السياسى قاطبة – الا أنها تتميز بالمحدودية : محدودية دولة المدينة التى جاءت انعكاسا أمينا لها ، ولكن بانهيار دولة المدينة بدأت الافكار تتجه نحو العالمية : العالمية على أساس فلسفى كما اتضح من الابيقورية والرواقية التى تركت الاخيرة خاصة بصماتها الواضحة على تطور الفكر السياسى الغربى ، والعالمية على اساس قانونى وادارى كما اتضح من الفكر السياسى الرومانى ، حيث وقع الرومان منذ فجر تاريخهم فى اطار التبعية الثقافية للحضارة اليونانية على الرغم من غزوهم لليونان ومساهمتهم فى القضاء على نظامها السياسى المتميز .

وعليه فقد قسمنا هذا الباب الى خمسة فصول تتضمن :

الفصل الأول : البيئة السياسية فى اليونان القديمة .
الفصل الثانى : افلاطون .
الفصل الثالث : ارسطو .
الفصل الرابع : انهيار دولة المدينة والاتجاه نحو العالمية .
الفصل الخامس : الفكر السياسى الرومانى .

الفصل الأول

البيئة السياسية فى اليونان القديمة

دولة المدينة :

لم تمثل اليونان القديمة وحدة سياسية واحدة - أى لم تكن دولة موحدة ، أو حتى اتحادية فى أى صورة من الصور - بل تكونت من العديد من الوحدات السياسية المنتشرة فى جبال وسهول وسواحل وجزر اليونان والتى عرفت كل منها باسم دولة المدينة City State أو الـ Polis . وكان ينظر اليها على أنها « عطية الآلهة» .... التى يتميز بها الهلينيون المتحضرون عن البرابرة الأميين الذين يعيشون شعوبا وقبائل [1] .

ويمكن القول بأن كل دولة مدينة كانت تعتبر سياسيا دولة لاستقلالها السياسى والاقتصادى وتمتع كل منها بالسيادة بمفهومها الحديث ولكن بحكم محدودية نطاقها الجغرافى ومحدودية سكانها الذين وصل تعدادهم فى المتوسط الى ٣٠٠ الف نسمة فان كلا منها كانت بمثابة مدينة . ومع هذا الاستقلال فقد كانت هناك علاقات دينية واقتصادية ورياضية تجمع بين دول المدينة

---

(١) انظر : جان توشار وآخرين : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة د . على مقلد ، بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨١ ، ص ١١ . ويستخدم تعبير الحاضرة بدلا من دولة المدينة . ويعد هذا المرجع من المراجع الاساسية فى الفكر السياسى التى تقدم رؤية جديدة وتحليل متميز .

ولمزيد من المعلومات عن دولة المدينة انظر : جورج هـ . سباين ، تطور الفكر السياسى ، الكتاب الأول ، ترجمة حسن جلال العروسى ، القاهرة : دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ ، ص ١ - ٢١ .

المختلفة . كما أنها وان اختلفت فى نظمها السياسية الا انها تشابهت فى وجود الدستور والمؤسسات التمثيلية بدرجات متفاوتة فى كل منها كما تشابهت فى وجود التسامح الدينى الذى اتاح التفكير الحر حيث لم تعرف سلطة الكهنة التى ميزت غيرها من الدول القديمة مثل مصر الفرعونية ، والتى انتشرت فيها ظاهرة الملكية المقدسة بما لا يفسح المجال أمام الجدال والنقاش حول السلطة . وكانت المدينة حياة مشتركة فى نظر أبنائها ، وعلى هذا كان أساس فكر الاغريق السياسى هو تحقيق الانسجام والتوافق فى هذه الحياة المشتركة من جانب الافراد .

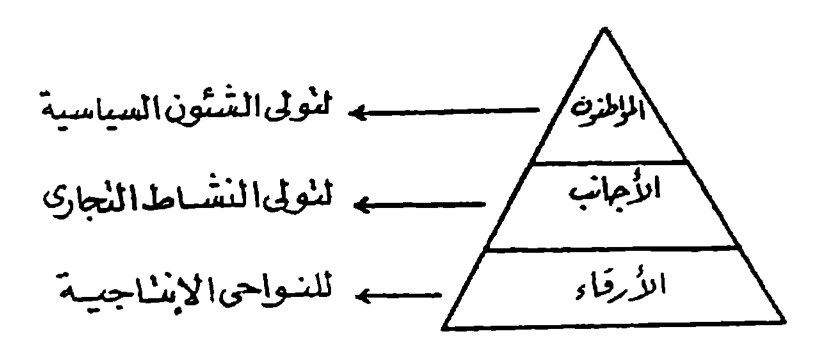
ولقد بلغت دول المدينة اوج ازدهارها فى القرن الخامس قبل الميلاد وكانت أهم دول المدينة هى اثينا « Athens » التى كانت لها الزعامة بين دول المدينة بحكم تفوق نظامها السياسى ، وعدوها التقليدى اسبرطة «Sparta» . ولكن لماذا ازدهر الفكر السياسى فى اثينا بصفة خاصة ؟

الواقع أن النظام السياسى فى اثينا كان مختلفا عنه فى اسبرطة أو غيرها من دول المدينة وقد أسهم نظام اثينا بخصائصه المميزة فى ايجاد المناخ الملائم لازدهار الفكر السياسى .

وقد قام النظام السياسى فى اثينا على الديمقراطية المباشرة (الديمقراطية الاثينية) التى أسهمت فى ازدهار اثينا الذى بلغ أوجه فى القرن الخامس قبل الميلاد . وقد كان للنظام السياسى فى اثينا والمناخ السياسى العام اثره فى ازدهار اثينا وتفوقها بين دول المدينة اليونانية وخاصة عدوها التقليدى اسبرطه .

كانت اثينا دولة ديمقراطية تجارية وقد قام تنظيمها الاجتماعى على النظام الطبقى حيث تكون الهرم الاجتماعى من ثلاث طبقات مختلفة تماما بما يتبع ذلك من اختلاف فى الحقوق والواجبات ، وذلك على الوجه التالى :

ففى قمة الهرم الاجتماعى والسياسى ، المواطنون ، وكلمة مواطن كانت قاصرة على من تجرى فى عروقه دماء اثينية فقط وكانت صفة



متوارثه فلم يسمح بالتجنس . ولذا كان عدد المواطنين محدودا بالنسبة لعدد سكان المدينة والتى كان عددها قليلا اصلا كما اوضحنا حيث بلغ عدد المواطنين فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد نحـو ١٠٠ ألف شخص . كما كانت المواطنة قاصرة على الذكور من سن ٢٠ عاما دون الاناث ، على أن يكونوا مسجلين فى أحد احياء اثينا(٢) . وكانت المواطنة وظيفة قبل كل شىء تملى على المواطن حق وواجب الاشتراك فى الحياة السياسية مباشرة وفى الاشتراك فى المؤسسات السياسية المختلفة ، كما سيرد توضيحه . وقد عاش المواطنون فى رفاهية من العمل اليدوى المنتج حيث تولته عنهم خاصة طبقة العبيد ، وذلك حتى يتفرغ المواطنون لشئون الحكم والعمل السياسى عامة ولايعنى بهذا أنهم عاشوا حياة مترفة - وذلك نظرا للظروف الاقتصادية وضيق الحياة الاقتصادية - ولكن قصد بها انهم لم ينشغلوا بالمهام الانتاجية . هذا وقد انقسمت طبقة المواطنين داخليا الى فئة الاشراف وفئة العامة وقد قامت التفرقة فى بادىء الامر على أساس الاصل والنبل ثم اصبحت على اساس درجة الغنى .

---

(٢) احتفظت أحياء اثينا العشرة - التى قامت على أساس قبلى - بسجلات للمواطنين من المولودين بها بحيث يعتبر المواطن تابعا لها حيثما ذهب . وقد جاء فى بعض المصادر أن سن المواطن ١٨ عاما . ولكن الاتفاق عامة هو على أن بلوغ سن الرشد فى الذكور هو شرط المواطنة .

يلي طبقة المواطنين طبقة « الاجانب المقيمون Metics » ومع كونهم احرارا الا انهم لم يكن لهم حق الاشتراك في الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين . وتظل صفة اجنبي لصيقة بالفرد وبذريته من بعده حتى وان عاش الاسلاف في اثينا لقرون حيث لم يسمح بالتجنس كما سبق ذكره . وكانت هذه الطبقة هي التي تقوم بالنشاط التجاري الذي كان اساس اقتصاد اثينا . وباختصار فان أفراد هذه الطبقة كانت لهم الحقوق الاجتماعية والقانونية باعتبارهم احراراً ولكن ليس لهم حقوق سياسية باعتبارهم غير مواطنين .

اما الطبقة الثالثة التي مثلت قاع الهرم الاجتماعي فهي طبقة الارقاء ويصل عددها الى نحو ثلث مجموع السكان وكانت تتولى المهام الانتاجية ، حتى يتولى المواطنون التفرغ للحياة السياسية ، وتسيير عجلة الحياة السياسية . وهذه الطبقة محرومة من اية حقوق سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية ، وغني عن الذكر أن الرق كان مؤسسة معترفا بها ومن مسلمات الوضع الاجتماعي ، ولايقتصر هذا على اليونان القديمة ولكن تلك النظرة ظلت سائدة حتى الغاء الرق في القرن الماضي .

وبالمقارنة باثينا نجد أن النظام في اسبرطه قام على الارستقراطية العسكرية من الناحية السياسية بدلا من الديمقراطية المباشرة اما النظام الاقتصادي فقد قام على الزراعة بدلا من التجارة .

وقد قام التنظيم الاجتماعي هو ايضا على النظام الطبقي اذ قام الهرم الاجتماعي على ثلاث طبقات متباينة :

في قمة الهرم الاجتماعي طبقة الارستقراطية العسكرية من سلالة المحاربين من الغزاة الاول الدوريين « Dorians » وقد تميزت بالعيش حياة مشاعية في معسكرات[٣] كما حرم عليهم تملك الذهب

---

(٣) تميزت اسبرطه بقيام الدولة برعاية المواطنين الذكور من لحظة ولادتهم . وقد كانوا يعيشون في معسكرات من سن السابعة وحتى سن الستين ، وذلك تحت الاشراف المباشر للدولة حيث تكثف لهم تدريبات الرياضية والموسيقى والدراسات الادبية حتى يصل الشباب الى سن العشرين – وهي سن الخدمة العسكرية – فينضموا الى معسكر حتى سن الثلاثين حيث يصبحون كاملي المواطنة .

والفضة – حيث كانت العملة من الحديد – ولكن سمح لهم بأمتلاك الاراضى الزراعية التى قام بزراعتها واستغلالها الاقنان . وكانوا يتولون الحكم على اساس ارستقراطى عسكرى ، وكانت هذه الطبقة محدودة العدد اذا قورنت بعدد المواطنين فى اثينا حيث قدر عددهم فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد بحوالى ٨ آلاف مواطن فقط أى أقل من $\frac{١}{١٢}$ من مثيلهم فى آثينا . وقد أثرت الشيوعية التى كانت نمط حياة الارستقراطية العسكرية على افكار العسكرية على افكار افلاطون خاصة بعد هزيمة اسبرطة لاثينا . اما الطبقة الثانية فهى الاحرار وكانوا يتولون العمل فى النواحى الاقتصادية ، ولكن لايتولون الحكم وكانوا يمثلون مجموع المواطنين ويقومون بممارسة الحياة السياسية والتمتع بالحقوق القانونية والاجتماعية والسياسية . وان كان مفهوم المشاركة السياسية واسعة النطاق التى عرفتها اثينا فى ظل الديمقراطية المباشرة لم يكن مأخوذا به أساسا .

اما طبقة الاقنان وهم عبيد الارض فقد كانوا ركيزة النظام الاقتصادى القائم على الزراعة . ويصل عددهم الى نحو نصف السكان – فهى اكثر عددا بالمقارنة بطبقة العبيد فى النظام الاثينى .

هذا ويلاحظ ان اسبرطة هى ايضا كان بها – مثلها مثل بقية المدن اليونانية – مجلس نيابى يشبه مجلس الشيوخ ، ويتكون من اعضاء يختارون لمدى الحياة وغير مسئولين امام جمعية المواطنين . وكان اساس الاختيار ، الأصل وعراقته ، أى أن أساس الاختيار لم يكن شعبيا كما كان فى آثينا .

طبيعة النظام السياسى لاثينا :

ولنتعرف اولا على البيئة السياسية والمناخ السياسى العام الذى أفرخ اراء المفكرين السياسيين فى العصر الذهبى للفكر السياسى والفلسفة السياسية والنظرية السياسية عامة .

وقد تركت البيئة السياسية اثارها وبصماتها على ثراء الفكر السياسى وازدهاره ممثلا فى اراء افلاطون وأرسطو كما اثرت على

افكارهما الى حد بعيد حيث ان كلا منهما - مع الاختلافات الواضحة بينهما - اتخذ من الاوضاع القائمة اساسا لتحليله .

فالبيئة السياسية في اثينا تضمنت العديد من المثل العليا التي تركت بصماتها ليس فقط على آراء افلاطون وارسطو ولكن ايضا تركت بصماتها على المفكرين عبر العصور بل ان الكثير منها لم يتقبل وتظهر آثاره الا في العصر الحالي . تلك المثل العليا اكتسبت معاني خاصة بها نابعة من الظروف السائدة في ذلك العصر وظلت المفاهيم مستقرة حتى عصرنا الحالي وان اكتسبت معاني مختلفة على مر العصور وفقا للظروف السائدة في كل حالة .

تميز النظام السياسي في اثينا بالديمقراطية المباشرة التي كانت وراء ازدهار اثينا من جهة وازدهار الفكر السياسي من جهة أخرى . وقد صيغت المؤسسات السياسية في اثينا لتعبر بدورها عن ممارسة هذه الديمقراطية المباشرة التي كانت ركيزة النظام السياسي .

اولا : طبيعة الديمقراطية المباشرة (الديمقراطية الاثينية) وأثرها :

اخذت اثينا بالديمقراطية المباشرة وكانت اكثر من غيرها من دول المدينة في الأخذ بأكبر قدر من أبعاد ذلك النظام بما يتضمنه من نقاش وجدال ومشاركة سياسية مباشرة من جانب المواطنين . وقد تميز النظام بالتالي :

- قامت الديمقراطية المباشرة (او الاثينية) على المشاركة السياسية المباشرة للمواطنين في الحياة السياسية . واعتبر ان المواطنة تعطي حق وواجب الاشتراك في الحياة السياسية وان مثل هذه المشاركة يمكن ان يحسن تأديتها والقيام بها المواطن العادي ، حيث اعتبر انها لاتتطلب كفاءة ذهنية خاصة بل هي في متناول الشخص العادي .
- ان مفهوم المواطنة يجعلها تعني الحق والواجب من النواحي السياسية وهو يختلف عن المواطنة حديثا والتي تقوم على الحق والواجب من الناحية القانونية .

الديمقراطية فى أثينا افترضت صلاحية اى فرد - بمعنى أى مواطن - لتولى أى منصب سياسى مع عدم تخصيص وظيفة أو أوضاع متميزة لاشخاص معينة . وكانت الوظائف تشغل من جانب المواطنين عن طريق الانتخاب أو القرعة . ومن الملاحظ ان الوظيفة لم تكن تعهد لشخص بل للجنة من عشرة كل منهم من إحدى القبائل العشر ، التى تتكون منها اثينا .

التأكيد على ان قاعدة الحكم والادارة تقوم على الكثرة لا القلة ، مع تكافؤ الفرص والمساواة بين جميع المواطنين بصرف النظر عن الفقر او المركز الاجتماعى الذى لم يعتبر حائلا للمشاركة السياسية .

تميز النظام الديمقراطى فى اثينا بسيادة القانون « Nomos » حيث كان القضاء يسيطر على الحياة العامة والموظف يخضع للقانون ، والقانون يخضع للدستور . وباختصار فقد كان هناك اعتقاد راسخ متوارث فى أهمية القانون واعتباره أساس الحرية بالنسبة للمواطن[٤] .

التأكيد على المساواة بين المواطنين وعلى الحرية السياسية لهم . أى أنه قد ارتبط بالمشاركة السياسية مفهوم الحرية السياسية وارتبطت هذه بضرورة احترام القانون واعلاء كلمته أى الايمان بسيادة القانون[٥] حيث المفهوم الاغريقى للحرية يتميز بازدواجية : حرية بحكم القانون وخضوع لحكم القانون[٦]

ومن الطبيعى ان يتطابق مفهوم الديمقراطية المباشرة هذا مع المعنى اللفظي للديمقراطية[٧] وهو حكم الشعب وان كانت هناك عدة

---

(٤) عن أهمية القانون ودوره انظر : توشار ، مرجع سابق ص ١٤ - ١٦ ، ٢٢ - ٢٥ .

(٥) وعن المساواة انظر المرجع السابق ص ١٨ - ١٩ .

(٦) المرجع السابق ص ٢١ .

(٧) حيث كلمة ديمقراطية هى كلمة لاتينية من شقين هما Demos بمعنى شعب و Cratia بمعنى سلطة أو حكم وبالتالى فالكلمة تعنى حكم الشعب مباشرة .

ملاحظات يجب ان تؤخذ فى الاعتبار عند تقييم التجربة الاثينية :

- ان مفهوم الديمقراطية المباشرة الاثينية كان اساسه ارستقراطيا وليس ديمقراطيا حيث فى الواقع حكم الشعب هنا عنى حكم المواطنين ، وقد مثلوا أقلية بالنسبة لمجموع السكان وفقا للتنظيم الاجتماعى السابق توضيحه .

- فالحرية السياسية والمشاركة السياسية اقتصرت على المواطنين . أما بقية السكان فقد حرموا منها .

- اقتصرت صفة المواطن على الذكور من الأثينيين من سن ٢٠ عاما ، دون الاناث . وهذه الصفة أعطت المواطنين حق الاشتراك فى الجمعية والترشيح للوظائف المحلية والوظائف العامة .

- ان الديمقراطية الاثينية اهتمت بالحرية والحقوق السياسية دون غيرها من حريات وحقوق .

- ان ممارسة الديمقراطية المباشرة فى اثينا كانت ممكنة التطبيق ، وذلك فى اطار محدودية دولة المدينة - التى لم تزد عن مدينة محدودة السكان ، فضلا عن الاطار الأكثر محدودية للمواطنين الذين مثلوا اقلية من مجموع السكان المحدود اصلا .

وبصرف النظر عن الانتقادات الموجهة للديمقراطية الاثينية بابعادها السابق توضيحها إلا أن المشاركة السياسية المباشرة شجعت النقاش والجدال والالتقاء المباشر بين المواطنين مما أسهم فى تقابل الآراء وتعارضها وشجع على حرية التعبير مما أوجد المناخ العام الملائم لتبلور الأفكار المختلفة .

ثانيا : المؤسسات السياسية :

وتبدو ترجمة الديمقراطية المباشرة الى واقع عملى فى أثينا فى المؤسسات السياسية الموجودة فى ذلك الوقت والتى وفرت اكبر قدر من المشاركة السياسية : وقد قامت هذه المؤسسات اصلا على اشتراك كافة المواطنين مباشرة ، كما وجدت أيضا أجهزة تمثيلية للتغلب على المشكلة العددية . وقد تمثلت اهم المؤسسات السياسية فى :

الجمعية : أو المؤتمر العام Ecclesia

وقد اعتبرت أعلى المؤسسات السياسية وهى الترجمة الواقعية لمفهوم الديمقراطية المباشرة (الأثينية) ويتطابق فى اطارها التطبيق العملى للديمقراطية ومعناها اللفظى المتمثل فى حكم الشعب مباشرة . وبالفعل فان الجمعية قامت على هذا الأساس حيث اعتبرت بمثابة برلمان عام أو مؤتمر قومى عام ، أى مؤتمر عام لدولة المدينة كلها بمعنى كل مواطنيها . فقد ضمت جميع المواطنين فى ضوء مفهوم المواطنة السابق توضيحه . وكانت الجمعية تجتمع عشرة اجتماعات عادية فى العام على الأقل فضلا عن الاجتماعات غير العادية التى كانت تعقدها بناء على دعوة المجلس لها . وتميزت الجمعية بحرية الرأى التى اتضحت من المناقشات والتى أوضحت المشاركة المباشرة من جانب المواطنين .

تختص الجمعية بالنظر فى الشئون العامة ورسم السياسات العامة للدولة . ولكن نظرا لكثرة اعضائها – التى تتمشى مع عدد كافة المواطنين فى الدولة – فلم تكن من الناحية الواقعية لديها القدرة على اتخاذ القرارات الفعالة فى المجالات السياسية والتشريعية . وعليه فان الجمعية وهى أوسع الأجهزة السياسية مثلت منبرا للمناقشة بين المواطنين فى كافة الأمور العامة . ففى اطارها ازدهر النقاش والجدال . فالمواطنون من الناحية الواقعية لم يتولوا الحكم مباشرة من خلال الجمعية ، ولكن تولوا النقاش فى المسائل العامة والسياسة العامة . ولكن يلاحظ أن الجمعية ظلت لها الكلمة النهائية فى المسائل الهامة مثل إعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات وفرض الضرائب الجديدة ، والرقابة على الميزانية العامة وسن القوانين حيث يجب اقرارها أولا من الجمعية .

ونظرا لعدم إمكانية اتخاذ القرارات الفعالة فى الجمعية فان العمل التنفيذى والتشريعى تولته أجهزة تمثيلية أكثر محدودية من حيث العضوية وهى المجلس واللجنة المنبثقة عنه .

المجلس :

عرف باسم مجلس الخمسمائة حيث يتكون من خمسمائة عضو ينتخبون من القبائل العشر التى تتكون منها اثينا على التساوى بحيث ترسل له كل قبيلة خمسين عضوا ليمثلوها فى المجلس أى أن المجلس يختار اختيارا شعبيا ويمثل كافة الشعب ممثلا فى قبائله .

والمجلس هو الاداة التنفيذية والتشريعية فى الدولة ، وقد قام بها بنجاح خاصة فى وقت ازدهار الديمقراطية الاثينية . والمجلس عمل فى ظل الجمعية وتحت رقابتها حيث يعتبر اداتها التنفيذية . وكانت المراسيم تصدر باسم المجلس والجمعية . ومهمة المجلس تشريعية تنفيذية يبدو شقها الأول فى تزويد الجمعية بالمقترحات ، وفيما بعد ذلك تولى إعداد المشروعات للجمعية لمناقشتها ، أما الشق الثانى التنفيذى فهو متعدد الأبعاد : حيث كان أداة الاتصال بالسفارات الأجنبية ، وتولى الاشراف على الموظفين العموميين حيث كانوا خاضعين له مباشرة ، كما كانت له سلطة حبس بل واعدام المواطنين بناء على حكم يصدره لمحكمته او يستصدره من إحدى المحاكم ، كما دخل فى اختصاصه الاشراف التام على الشئون المالية وادارة الاملاك العامة والضرائب وكذلك تولى الرقابة المباشرة على الأسطول ، ولاننسى أن أثينا كانت دولة تجارية بحرية . ولكن واقعيا فان الكثرة النسبية لعدد الأعضاء لم تمكن المجلس فى النهاية من اتخاذ القرارات الفعالة ، وبالتالى انبثقت عنه لجنة الخمسين .

اللجنـــة :

وقد عرفت باسم لجنة الخمسين . وهى التى تولت العمل السياسى اليومى فى اثينا حيث عهد اليها بمسئولية الحكم ونسيير عجلة العمل السياسى . وقد قامت على مبدأ تناوب القبائل العشرة فى الحكم بحيث تتولى كل قبيلة الحكم عن طريق اللجنة عشر السنة بواسطة ممثليها الخمسين على أن ينضم اليهم ممثل واحد عن كل من القبائل التسع

الأخرى[٨] . وكانت رئاسة اللجنة عن طريق الاقتراع بين أعضائها ، وتكون الرئاسة ليوم واحد فقط ولاتتجدد حتى لاينال أى إثينى شرف الرئاسة الا يوما واحداً فى حياته .

المحاكم :

تميز النظام السياسى فى أثينا بتأكيده لأهمية المحاكم التى لعبت دورا رقابيا وسياسيا فضلا عن دورها القضائى ، وقد أهلتها طبيعة تكوينها القائم على ممثلين للشعب لأن تلعب هذا الدور المتعدد الجوانب . وكان أعضاؤها الذين يصل عددهم الى نحو ستة آلاف عضو يختارون من الشعب عن طريق الوحدات الادارية التى قامت على أساس قبلى[٩] . وكل محكمة كانت تعتبر أنها الشعب فى نطاقها . وكان الاعضاء يقومون بدور القاضى والمحلف[١٠] فى نفس الوقت ، وقد بلغ أعضاء المحكمة فى العادة ٥٠١ عضوا إلا أنه فى بعض الحالات كان العدد لايصل إلا الى ٢٠١ عضوا فقط .

واحكام المحاكم كانت نهائية غير قابلة للاستئناف أو الطعن . وقد امتد اختصاص المحاكم الى مراقبة القوانين ودستوريتها والنظر فى أى طعون من المواطنين بخصوصها ومراقبة صلاحية المرشحين للوظائف العامة وكذلك مراقبة أعمال الموظفين العموميين فى ادائهم لمهامهم ، وكذلك مراقبة الحسابات العامة والانفاق العام .

وخلاصة الامر أن الديمقراطية المباشرة التى مارستها اثينا والتى عرفت بالديمقراطية الاثينية لم تكن مجرد ايديولوجية ، بل إن المؤسسات السياسية صيغت لتتمشى مع مفهوم الديمقراطية المباشرة التى لم تأخذ فقط

---

(٨) أى أن لجنة الخمسين كانت مكونة من ٥٩ عضوا (٥٠ من القبيلة التى تتولى الحكم يضاف إليهم ٩ ممثلين كل عن قبيلة) مع التناوب .

(٩) بلغ عدد الوحدات الادارية فى أثينا مائة وحدة ، تقوم كل منها باختيار ٦٠ مرشحا لتمثيلها فى السلطة القضائية . أما توزيع هؤلاء الاعضاء على المحاكم المختلفة فى اثينا فكان يتم عن طريق الاقتراع .

(١٠) كان يشترط ألا يقل سن المحلف عن ٣٠ سنة .

الجانب التأسيسى ولكن تحولت الى عقيدة عند الاثنيين يعيشون بها ولها ويعتزون بها باعتبارهم اساس تفوقهم على غيرهم . وان كان تقييم الديمقراطية الاثينية يجب ان يؤخذ فى اطار الوضع القائم والمفهوم العام عن المواطنة والمشاركة السياسية المباشرة حيث نطاق دولة المدينة محدود وحيث عدد المواطنين اكثر محدودية من مجموع السكان - حيث مثلوا أقلية - وحيث صفة المواطن قاصرة فقط على الذكور دون الاناث اى تضيف الى المحدودية التى تميزت بها دولة المدينة ، والمواطنين بها والمشاركة السياسية . فالمساواة والحرية كانتا تطبقان فقط بين المواطنين لا بين جميع السكان . حيث اعتبر المواطنين وحدهم هم الشعب .

حرب البلوبونيز واثرها فى ازدهار الفكر السياسى :

عادة ما تزدهر الافكار السياسية فى أوقات الأزمات ، وكلما اشتدت الأزمة كلما زادت الافكار ازدهارا . وهذه حقيقة صالحة للتعميم على مر العصور . فمن الطبيعى ان تثير الأزمات التفكير فيها وكيفية التغلب عليها ، وبالتالى تكون مصدر الهام للمفكرين خاصة وللافراد عامة ، ومن ثم يرتبط بالازمات الجدال والنقاش حولها مع تبلور الاتجاهات المختلفة حول ما هو الحل لمواجهتها والخروج منها .

وهذا ما مرت به اليونان القديمة فقد مرت بحرب ضارية هى حرب البلوبونيز « Peloponnesian War » التى استمرت لاكثر من ربع قرن من الزمان (من ٤٣١ - ٤٠٤ ق . م .) وادت فى النهاية الى هزيمة اثينا على يد عدوها التقليدى اسبرطة والقضاء على اطماعها الاستعمارية ، كما ادت الى اختفاء العديد من دول المدينة اليونانية من الخريطة السياسية . فما هى الاسباب المباشرة لهذه الحرب ؟ وماهي اهم آثارها على ازدهار الفكر السياسى فى اليونان القديمة وظهور عصره الذهبى ؟

سبق ان اشرنا الى حقيقة التنافس بين اثينا واسبرطة على الزعامة بين دول المدينة فى اليونان القديمة بما لكل منهما من نظام سياسى واقتصادى متميز . حيث حاولت كل منهما التأثير على باقى دول المدينة

لنشر نظامها السياسى واستقطاب هذه الدول الى جانبها فاصبحتا بالطبيعة متنافستين . وان كانت الغلبة والزعامة لاثينا وذلك بفضل ديمقراطيتها وقد وصلت اثينا الى اقوى وضع لها وأزدهرت ديمقراطيتها ونظامها فى الفترة من ٥٠٠ الى ٤٣١ ق . م . وفى هذه الاثناء قويت شوكة اثينا كقوة بحرية ، وقد تمكنت من ان تقود باقى دول المدينة - فى درء خطر عدوان الفرس وتهديدهم للمدن اليونانية بعد خروجهم من آسيا الصغرى متجهين ناحية اليونان - وذلك فى ظل اتحاد كونفيدرالى عرف باسم Delian Confederacy تم تحت زعامتها وانضمت اليه دول المدينة الأخرى اختياريا . ولكن بعد هزيمة الفرس حاولت دول المدينة الاخرى الخروج من هذا الاتحاد فرفضت اثينا ونقلت مقر الاتحاد من الجزيرة التى كان بها مقره ديلوس Delos ومنها استمد اسمه الى اثينا نفسها وبدأت تستخدم اسلوب القهر ضد بقية دول المدينة لتجبرها على البقاء فى الاتحاد . أى بعبارة اخرى تحولت اثينا من دولة ديمقراطية الى دولة تمارس التوسع على حساب الدول الأخرى مما دفع هذه الأخيرة الى الاتحاد تحت زعامة اسبرطة عدوها التقليدى . ونتج عن ذلك حرب البلوبونيز التى دامت لمدة ٢٧ عاما ، وانتهت بهزيمة اثينا وتحلل نظامها السياسى الذى طالما افتخرت به كما دمرت العديد من دول المدينة تدميرا كاملا .

هذا الوضع ادى الى نشأة كثير من الأفكار السياسية للتعبير عن الازمة : ازمة حرب البلوبونيز ولكن على وجه الخصوص التعبير عن هزيمة اثينا وتدهورها السياسى على يد اسبرطة الامر الذى مثل الأزمة الحقيقية التى اثارت الافكار السياسية حيث مثلت تلك الهزيمة هزيمة للديمقراطية والعدالة والمثاليات التى مثلها النظام الاثينى ، وانتصارا للقوة المادية والواقعية العملية التى مثلها النظام الاسبرطى . فقد حاول البعض أن يصف الأحداث ويفسر الحرب كمؤرخ يعمل على التحليل فى اطار الاحداث ، كما حاول البعض الآخر الاستفادة من الازمة والنظر الى الاحداث نظرة واقعية عملية ونفعية ، اما البعض الثالث فقد حاول تفسيرها وتحليلها كمصلح اجتماعى بهدف الخروج منها عن طريق الاهتداء

بمثاليات عليا . وقد مثل الاتجاه الاول توسيديز ، اما الاتجاه الثانى فقد تزعمه السفسطائيون ، والاتجاه الاخير تزعمه سقراط .

فبالنسبة لتوسيديديز[١١] Thucydides فقد كان رد فعله كمفكر عبر من الناحية التاريخية عن هذه الاحداث فى كتابه « حرب البلوبونيز » - حيث وصف فيه الاحداث التى قامت فى هذا العصر ومن اهم ما تضمنه كتابه تحليل للأسباب التى ادت الى تدهور اثينا وتكلم لأول مرة عن فكرة توازن القوى على أساس ان اتباع اثينا لسياسة توسعية اخلت بتوازن القوى القائم بينها وبين الدول الاخرى مما دفع هذه الدول الأخرى الى الاتحاد ضدها ، وعليه فالحرب كانت مؤكدة لهذا السبب . ومن ناحية أخرى فقد ذكر توسيديديزان من الاسباب الرئيسية لهزيمة اثينا الوضع الاخلاقى المتدهور بها . فقد أكد على أن الحرب ونتيجتها كانت مؤكدة حيث ترك الاثينيون الصفة الرئيسية التى كانوا يتحلون بها وهى ضبط النفس . وقد عبر عن ذلك بقوله : «كانوا يعدون الاقدام فى تهور شجاعة صادقة ، والاحجام فى تبصر حجة الجبان ، والاعتدال قناعا يستر المتخنثين ، والعلم بالاشياء ذريعة للقعود عن العمل ، والاندفاع مع الطيش شيمة الرجال ، ولم يعد يؤتمن الا صاحب البطش وأصبح التحزب أقوى من روابط القرابة وتعاونوا فيما بينهم على الاثم والعدوان لا على البر والتقوى » . وعليه فالانسجام والوفاق للعيش المشترك فى المدينة لم يتحقق فى النهاية وانتهى بالتحزب والانقسام والولاء الجزئى لحزب سياسى او لحكم معين لا للمدينة ذاتها . وفتح المجال للأنانية السياسية . وباختصار يمكن القول ان النظام السياسى الاثينى تحلل داخليا قبل أن تكمل على انهياره حرب البلوبونيز .

وعامة فقد أكد توسيديديز على عدة أسباب عامة للتحلل والحرب على رأسها حب السلطة ، والنظر الى مصالح الشعب من جانب القائمين

---

(١١) لمزيد من المعلومات راجع :

Thucydides, The Peloponnesian War, translated by Rex Warner, Baltimore - Maryland : Penguin The Classics, 1962 .

بالسلطة نظرة نفعية لتحقيق مصالحهم ، وعدم مراعاة العدالة والمصلحة العامة ، مع التأكيد على روح العصبية والتحزب ، والابتعاد عن الدين والقيم الاخلاقية ، والتحلل من العهود مع عدم الثقة بالآخرين والاعتماد على الذات فى تحقيق الامن حتى وان كان على حساب الآخرين .

اما السفسطائيون « The Shophists » فقد جاء رد فعلهم مخالفا حيث عبروا عن الاتجاه العملى النفعى وسعوا لتفسير الحزب واقعيا . والسفسطائيون هم مجموعة من المعلمين المتجولين[١٢] أخذوا على عاتقهم تعليم الشباب الاثينى كيفية ممارسة السياسة وكانوا يتعيشون مما يعود عليهم من تلامذتهم خاصة الاثرياء منهم . وقد اعتبروا ان الانسان هو محور الاشياء ومقياسها الاساسى : فهو معيار كل شىء ، وان المعرفة وليدة الحواس والقوى الانسانية الاخرى فهى بالتالى عمل انسانى بحت . وبالتالى فقد جاءوا بفلسفة انسانية جديدة على خلاف الرأى الأسبق وهو الاستخلاص من الطبيعة اى التفسير الطبيعى . وعليه فقد نظروا الى كل شىء على أنه نسبى حيث يختلف الانسان وفقا للزمان والظروف والمكان . ونادوا بأنه ليس هناك عدالة مطلقة ولاحقيقة مطلقة وان الحق للقوة بينما القانون والتمسك به ماهو الا سبيل الضعفاء الذين لايستطعون حماية انفسهم بأنفسهم . وعليه فالقوة هى أساس الشرعية السياسية ، وهى قائمة على قدرة الأقوى على فرض ارادته على الأضعف ، وان الطبيعة تؤكد على أنه من العدل ان ينال الاقوياء أكثر من الضعفاء وبالتالى فان لهم أن يحققوا مصالحهم وشهواتهم استنادا على الحكم وادارتهم له . وعليه فان العدالة هى مصلحة الاقوى كما يعبر عنها أحد روادهم وهو ثراسيماخس .

وقد آمن السفسطائيون بأن كل فرد يمكنه أن يعمل فى السياسة عن طريق الجدل والمنطق والتأثير فى الآخرين ومن ثم فقد اهتموا باعداد

(١٢)لمزيد من المعلومات عن السفسطائيين والأوضاع السائدة فى دولة المدينة انظر : سير ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر ، القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، ١٩٦٦

النشء - المتعطش لتحقيق النجاح فى اطار تحلل القيم وسيادة روح الفردية - فى هذه المجالات حيث دارت تعاليمهم حول : « كيف تكسب الاصدقاء وتؤثر فى الآخرين[١٣] » وبذلك اعتبروا ان الحكم يمكن أن يكون مأربا لأى فرد يمكن الوصول اليه . وهم باختصار قد فصلوا بين الاخلاق والسياسة التى هى محور اهتمامهم - لا للعمل بها هم انفسهم ولكن لتعليم الآخرين كيفية انتهاز الفرص للعمل بها والوصول للحكم .

وكرد فعل للأحداث عامة ، ولرأى السفسطائيين ونشاطهم خاصة جاءت افكار **سقراط** Socrates (٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م) كمصلح اجتماعى محاولا التغلب على الافكار السابقة ببث بعض القيم المعنوية فى الاثينيين . حيث نادى بأن هناك عدالة مطلقة ورفض مفهوم النسبية وكون الحكم مأربا لاى شخص ولكنه فى رأيه للاكثر معرفة حيث ان : « الفضلية هى المعرفة Virtue is knowledge » وفقا لمقولته ، وبالتالى فهى قابلة للتعليم والتعلم[١٤] . وانه ليس من الحقيقى ان اى شخص يصلح لتولى أى منصب . ومهمة السياسى أو رجل الدولة هى مهمة سياسية - أخلاقية : فهو من ناحية يدير شئون الدولة ورعاياها ، وهو من ناحية أخرى يجعل المعرفة أساس الحكم الصالح . وقد اسهم سقراط فى تحويل الاتجاهات الفكرية المختلفة الى فلسفة محددة المعالم . وكان من نتيجة آراء سقراط المعادية للسفسطائيين من جهة وللديمقراطيين[١٥] - وهو الأهم - من جهة أخرى ، ان حوكم بتهمة افساد الشباب ، وسب الآلهة . الأمر الذى انتهى باعدامه بعد أن رفض فرصة اتيحت له للهرب من سجنه باعتباره

---

(١٣) Otto Butz, Man & Politics, New York : Rinehart & Co . Inc . , 1960 , p . 27

(١٤) وقد رأى ان الانسان خير بطبعه ، أما الشر فهو نتاج للجهل ، وبالتالى فمن الضرورى ان يكون التعليم كأساس لتبلور الفضيلة التى تقوم على المعرفة العليا التى تتلخص فى قيم اخلاقية ثابتة . فسقراط كان دائما ما يركز على عنصرين أساسيين فى المجتمع هما الفضيلة والعدالة : والاولى تتضح فى القيم الاخلاقية الثابتة والمستقرة ، أما الثانية فتتمثل فى احترام القانون وسيادته .

(١٥) كان أهم انتقاداته للديمقراطية يقوم على أساس أنها تغفل التركيز على أهمية المعرفة المتخصصة التى للحكام والقادة وبالتالى أصبح الحكم فى أيدى من لايتمتعون بقدرات عقلية وذهنية أو كفاءة ، كما أنها تساوى بين المواطنين وآرائهم .

عملا غير اخلاقى يخرق القوانين التى طالما أكد على ضرورة احترامها أيا كانت كما رفض التراجع عن آرائه مفضلا الموت عن التخلى عن الأخلاقيات التى كرس لها حياته(١٦) .

هذا وتبدو أهم مساهمات سقراط فى تأثيره على تلامذته وأهمهم افلاطون الذى تأثر بآرائه فى حياته وبواقعة موته المأساوية فآلى على نفسه نشر مبادئه وافكاره من بعد موته .

---

(١٦) لمزيد من المعلومات عن محاكمة سقراط انظر محاورة افلاطون :

The Apology : The Defence of Socrates, in Eric H . Warmington & Philip G . Rouse (eds . .) , Great Dialogues of Plato, Translated by W . H . D . Rouse, A Mentor Book . New York : The New American Lirbary, 1964, PP . 423 - 446 .

عن آرائه وهو فى سجنه قبل اعدامه انظر محاورة : «Crito» . op . cit . , PP . 447 - 459 .

وعن اعدامه انظر محاورة : « Phaedo», op . cit . . pp . 460 - 521 .

الفصل الثانى

أفلاطون Plato

(٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م.)

جاء افلاطون - أبو الفلسفة السياسية - من عائلة اثينية ارستقراطية عريقة [١] اعدته للعمل بالسياسة ولكنه تأثرا باعدام استاذه سقراط قرر هجر فكرة العمل بالسياسة ذاكرا قوله بأن السياسة لم تعد مجالا للرجل الفاضل . وقد كرس حياته لنشر تعاليم وآراء أستاذه سقراط خاصة فى أن « الفضيلة هى المعرفة » . فقام بانشاء مدرسته التى عرفت بالاكاديمية والتى تولى فيها تدريس محاوراته [٢] وعلى رأسها « الجمهورية » التى جاءت على لسان سقراط باعتباره أهم شخصيات المحاورة والتى انطلقت اساسا من مبادئه وافكاره ، فكان هدفه من وراء انشائها تنمية روح المعرفة الحقة كأساس لفكرة فلسفة صناعة الحكم [٣] .

فأفلاطون تأثر بالعديد من العوامل التى تركت بصماتها الواضحة على أفكاره ، ومن أهمها تلمذته على يد سقراط حيث لازمه لمدة أربع سنوات وتوثقت الصلة بينهما ، ثم اعدام سقراط نتيجة لأفكاره حيث جاءت

(١) كان أبو افلاطون من نسل فدروس آخر ملوك أثينا ، أما أمه فكانت من نسل صولون الحكيم . كما كان عمه كريتياس - رئيسا لمجلس الثلاثين الذى حكم أثينا بعد حرب البلوبونيز .

أنظر ولمزيد من المعلومات : Sir Ernest Barker, The Political Thought Plato & Aristotle, New York : Dover Publications, Inc . , 1957 .

ويعد هذا المرجع أهم ماكتب عن أفلاطون وأرسطه .

(٢) يبلغ عدد محاوراته خمسا وثلاثين . . . Warmington & Rouse, op . cit

وعن النص الكامل للجمهورية وغيرها انظر :

(٣) نظر افلاطون للحاكم على أنه فنى فى صناعة الحكم ، أما المادة الخام فهى الأفراد المحكومون ، وبقدر مهارة الصانع بقدر امكانيته فى تشكيل المادة .

افكار افلاطون متأثرة ومستلهمة من آراء سقراط . ويبدو هذا من افكاره فى شبابه كما عبر عنها « فى الجمهورية » وبعد موت سقراط هاجر أفلاطون من أثينا الى صقلية ، وقد باعه ملكها ديونيسيوس الأول « Dionysius I» – الذى عرف باستبداده كرقيق ، ولكنه أعتق نعدية كبيرة . وعاد لاثينا ليكرس جهده لنشر تعاليم أستاده سقراط . وقد زادته تجربته مع ديونيسيوس مرارة من الحكام المستبدين [٤] . فضلا عن هذا فقد بلغ افلاطون نضجه فى أواخر حرب البلوبونيزوعاصر انهيار اثينا وهزيمتها ، وبالتالى فانه وهو الفخور بأثينيته – شأنه شأن الاثينيين – فقد تأثر لهزيمتها وتأثر بنظام أسبرطة – عدوها التقليدى – التى هزمتها فى النهاية .

وبالتالى فقد جاءت آراؤه فى شبابه والمتمثلة فى « الجمهورية » فى اطار مثالى يوتوبى ربما لعدم قدرته على نقض الأوضاع بطريقة مباشرة ، استفادة من درس اعدام استاذه سقراط ، وبالتالى استعان برؤيته « المعمارية » فى بناء صورة مثالية لدولة خيالية تتحقق فيها المثاليات العليا التى نادى بها سقراط وينقض من خلالها الأوضاع القائمة بطريقة ضمنية [٥] والحوار فى الجمهورية وان بدأ سقراطيا معبرا عن آراء سقراط الخالصة ، الا أنه ينتهى افلاطونيا [٦] معبرا عن آراء أفلاطون وطاقته الذهنية الضخمة .

وقد آمن افلاطون بأن مكان الفيلسوف السياسى أو المفكر السياسى هو الكهف – بمعنى العزلة المادية أو المعنوية – وليس

(٤) نظلة الحكيم و محمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٣ ، ص ٨

(٥) عن الرأى الذى يؤكد على أن الجمهورية ليست يوتوبيا بل تمثل الأهتمام الأصيل من جانب افلاطون بالسياسة العملية أنظر :

William Ebenstein, Great Politicl Thinkers : Plato to the Present, Third Edition, New York : Holt, Rinehart & Winston, 1965, P . 11 .

ويعد هذا المؤلف من المراجع الأساسية مجال الفكر السياسى ، ويتميز عن غيره بأنه يتض من تحليل آراء المفكر ثم اجزاء كاملة منتقاة من أهم مؤلفاته .

(٦) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، مرجع سابق ص ٩ .

الارتباط بمقر السلطة السياسية . وبالفعل حرص افلاطون طوال حياته على الابتعاد عن مقر السلطة وتكريس جهده للتعليم في نطاق اكاديميته التي جعلها مستقلة عن ايه انتماءات سياسية . ولم يخرج عن هذا المبدأ الذى وضعه لنفسه الا مرتين فى عام ٣٦٧و ٣٦١ عندما دعاه صديقه ديون زوج شقيقه ديونيسيوس الثانى - الذى خلف والده كطاغية على سيراكيوز وهو فى سن الثلاثين - لتعليمه وتوجيهه، فرحب فى محاولة لترجمة آرائه المثالية التى أوردها فى الجمهورية الى واقع عملى بحيث يجعل من سيراكيوز ما يقرب من الدولة الكاملة[٧] ولكنه بفشله فى تحقيقها - ونعنى على وجه الخصوص فشله فى تحويل ديونيسيوس الى الحاكم الفيلسوف - عاد الى اثينا مستأنفا نشاطه بالاكاديمية حتى نهاية حياته ، بعد أن زادته هذه التجربة ايمانا بعدم امكانية تحويل الحكام خاصة المستبدين الى فلاسفة ، مما زاد من كراهيته للحكم المستبد [٨] .

وقد جاء افلاطون بالعديد من المؤلفات خاصة المحاورات ولكن أهمها من ناحية الفلسفة السياسية والفكر السياسى هى : « الجمهورية The Republic » فى شبابه ، « والسياسى [٩] The Statesman » و «القوانين The Laws» فى شيخوخته . ويعتقد ان هناك فاصلا زمنيا نحو ٣٠ عاما بين الجمهورية والقوانين [١٠] والتى توفى وهو يعدها ، أما السياسى فقد جاء بينهما ولكن اقرب للقوانين حيث سبقها بنحو ٥ سنوات .

(٧) كان لسيراكيوز أهمية خاصة بالنسبة لأثينا حيث مثلت مملكة فاصلة بينها وبين قرطاجنة القوية .

(٨) وقد أرجع أفلاطون فشل تجربته هذه الى عدة أسباب على رأسها : طبيعة ديونيسيوس نفسه وصلابة رأيه مع تشككه فى الآخرين ، ومؤمرات القصر ، فضلا عن سوء الحظ . وقد انتهت التجربة بطرد ديون من سيراكيوز أما افلاطون فقد استطاع ان ينجو بنفسه وعاد لأثينا فلم يتركها حتى مات بعدها بنحو عشرين عاما .
لمزيد من المعلومات ، انظر : Barker, The Politicl Thought of Plato & Aristotle , op . cit, P . 63 .

انظر ايضا : نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، مرجع سابق ص ٨ .

(٩) يعرف أيضا بلسم « رجل الدولة » .

(١٠)يعرف ايضا باسم « الشرائع » « والنواميس » .

وآراء افلاطون تدخل في مجال الفلسفة ولكنه كان فيلسوفا متعدد الجوانب حيث كان رائدا فى كثير من الأفكار الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية والاخلاقية وغيرها ولكن يعنينا من آرائه الجانب السياسى الذى يمكن استخلاصه من بين الجوانب الاخرى اذ لم يأت بصيغة مباشرة .

وقد بدأ افلاطون فى شبابة بآراء مثالية ولكنه انتهي في شيخوخته بآراء اكثر واقعية وان كانت ليست لها جانبية وشهرة الأولى .

وتدور آراء افلاطون فى الجمهورية حول فكرة سقراط فى ان «الفضيلة هى المعرفة» فقد آمن بأن هناك حياة افضل للافراد وللدول يمكن الوصول اليها عن طريق المعرفة والدراسة واستخدام المنطق . والفضيلة هى فى رأيه أساس أى مجتمع سياسى ، وهى ليست وسيلة بل غاية نهائية لأى مجتمع . ولكن لايستطيع أن يتوصل الى الحقيقة المطلقة – التى تختفى خلف الحقائق النسبية الزائفة والمصطبغة بالصبغة الشخصية – الا قلة هم أصحاب المعرفة الحقة وهؤلاء يجب ان يتولوا الحكم حتى يستطيعوا اتخاذ القرارات الصائبة .

مفهوم افلاطون عن العدالة :

كانت لأفلاطون رؤية عن فضيلة معنوية عظيمة اسماها العدالة[١١] حيث كان من الطبيعى أن يكون شاغله الأساسي هو العدالة والحكم الصالح الذى تتحقق فى ظله[١٢] . فالعدالة فى رأيه هى الفضيلة الاساسية للروح . وبالتالى فالرجل العادل هو الأسعد والاحكم والافضل والأقوى . ولكن العدالة لايستطيع أن يتعرف عليها سوى قلة قليلة من الافراد وهؤلاء

---

(١١) ففى قوله على لسان سقراط : «العدالة بالطبع هى أعلى الاشياء الطيبة التى يقدرها من يسعى وراء السعادة الحقة ، من أجل ذاتها ، ومن أجل نتائجها» . المرجع السابق ، ص ٣٩ ؛ الجمهورية ، فقرة ٣٥٨ .

(١٢) من الجدير بالملاحظة ان افلاطون أطلق على «الجمهورية» فى بدء الأمر اسم «حول العدالة» .

يجب أن يوجهوا الآخرين الذين يعتبرهم قادرين على تحقيق شيء من الفضيلة وبالتالي يكون هناك تناسق وانسجام مع الفضيلة الأسمى .

ولقد بدأ أفلاطون من تساؤل بسيط على لسان سقراط[١٣] عن ماهية العدالة ؟ وانتهى منه الى بناء دولة مثالية تحقق العدالة المطلقة كما تخيلها .

وفى الاجابة عن ماهية العدالة ؟ لجأ افلاطون الى اسلوب الجدل والقياس المنطقى لأهم التعريفات العامة المتداولة مبينا نسبيتها وبالتالى قصورها . مثل مايراه السفسطائيون من أن العدالة هى : «مصلحة الأقوى» ، بمعنى «أن العدالة هي فعل ماهو فى مصلحة الأقوى» . وبالتالى تكون العدالة هى : «طاعة القوانين» التى تصدرها النخبة الحاكمة . أو أن العدالة هى : «فعل الخير لأصدقائنا والضرر لأعدائنا» . أو هى : «قول الحق ورد مايأخذه الانسان من غيره» . بمعنى أن «العدالة هي أن نرد لكل انسان ماهو ملك له» . على أساس أن العدالة بهذا المعنى قد تعنى أيضا عدم العدالة[١٤] وأن كافة هذه التعريفات نسبية تتوقف على طبيعة الوضع .

وبالتالى فبحثا عن العدالة المطلقة بالنسبة للفرد – التى اعتبرها حقيقة مطلقة تختفى وراء الحقائق النسبية – لجأ افلاطون الى تحليل أسس الدولة ونشأتها حيث اعتبر الدولة شخصا مكبرا ، وحيث تبدو أسس العدالة فيها أوضح . فالعدالة فى رأيه فضيلة عامة وخاصة : فالفرد العادل لايستطيع أن يعيش الا فى دولة عادلة ، والفرد الفاضل لايستطيع أن يعيش الا فى دولة فاضلة . فالدولة العادلة الفاضلة هى بالضرورة دولة كاملة وهى صنو المواطن العادل الفاضل .

---

(١٣) جاء الحوار فى الجمهورية على لسان سقراط – كأهم محاور – مع سيفاليس ، الذى يمثل حكمة الشيوخ وابنه بوليمارخس وجلاقكن وأديمانتس وإخوة افلاطون الذين يمثلون حماس الشباب واندفاعه ، وثراسيماخس السفسطائى .

(١٤) حيث أوضح انه وفقا لهذا المعنى اذا اودع شخص عند آخر سلاحا ثم جاء وهو متهيج يطلبه ليقتل به آخر فمنعه عنه حتى لايسيء استخدامه فهل هذا عدم عدالة ؟ وبالتالى اصبحت العدالة فى ألا يعطى لصاحب الحق حقه .
أنظر : نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، مرجع سابق ، ص ٢٣ – ٣٤ .

وعليه فالعدالة فى الفرد هى أن يوفق بين نزعاته وينمي النزعات السامية ويحاول التغلب على النزعات الضارة . كما ان العدالة فى الدولة هى ان يتولى كل فرد العمل الذى تؤهله له طبيعته البشرية وقدراته الجسدية والذهنية . أى أن الفرد العادل هو الذى يقوم بالعمل الذى تؤهله له طبيعته ونزعاته بحيث لايوجد اغتراب بينه وبين نفسه « Alienation أما الدولة العادلة فهى التى تضع كل شخص فى المكان المناسب الذى تؤهله له طبيعته ونزعاته . فالعدالة فى رأى افلاطون تقوم على العلاقة المتناسقة بين الطبقات المختلفة للدولة بحيث يقوم كل فرد فى الدولة بتولى العمل الذى تؤهله له طبيعته . وهى على هذا عبارة عن اتحاد يؤلف بين الافراد بحيث يجد فيه كل منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقا لطبيعته واستعداده الفطرى وماكتسبه من خبرة وتدريب .

وآراء افلاطون كما وردت فى دولته المثالية تدور حول محورين اساسيين : من ناحية ، أن القلة التى تستطيع أن تصل الى الحقيقة المجردة والمعرفة الصحيحة ، وبالتالى تحقيق الفضيلة ، هى التى يجب أن تتولى ادارة شئون الآخرين وتوجيههم - أى تتولى الحكم - حيث اعتبر الحكم فنا يعتمد على المعرفة الصحيحة . ومن ناحية أخرى ، أن المجتمع يقوم على تبادل الخدمات بين الأفراد بحيث تتكامل مواهبهم .

ومن الملاحظ أن نظرية افلاطون الأصلية والرئيسية كما وردت فى الجمهورية تطغى عليها طبيعة الحياة السياسية فى دولة المدينة بمحدودية نطاقها وببساطة الحياة فيها والتصاق الفرد بها فى كافة أوجه نشاطه . كما يلاحظ أن افلاطون لم يفرق عامة بين المجتمع والدولة والحكومة حيث تداخلت المفاهيم واستخدمت كمترادفات .

نشأة الدولة عند افلاطون :

يرى أفلاطون أن المجتمعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية التى لايمكن اشباعها الا بتعاون الافراد مع بعضهم البعض . اذ لايوجد انسان كامل بمعنى أنه لايوجد إنسان يستطيع ان ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده فهو غير قادر على الاكتفاء الذاتى ويحتاج الى مبادلة انتاجه بانتاج

الاخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته ، ومن هنا فلابد من التخصص وتقسيم العمل بحيث يؤدى كل فرد عملا واحدا فقط وفقا لمواهبه الطبيعية [١٥] . اى ان افلاطون نظر الى النشأة المصطنعة للدولة فهى ليست كائنا حيا ينمو ولكنها تنشأ لسد احتياجات الافراد وتبادل الخدمات ، أي ان اساس نشأة الدولة اساس اقتصادى .

والدولة وفقا للتخصص وتقسيم العمل تتطلب ثلاث مهام او وظائف رئيسية : **اولها وأهمها : مهمة الحكم** التى تعتبر فى نظره أهم وظيفة معنوية . **وثانيها : مهمة الدفاع عن الدولة . وثالثها : المهمة الانتاجية .**

وقد نظر الى الطبيعة البشرية أو النفس الانسانية فرأى ان الفرد تتنازعه ثلاث نزعات رئيسية هى :

(١) نزعة العقل والتفكير والحكمة .
(٢) نزعة غضبية أى نزعة شجاعة .
(٣) نزعة شهوانية أى نزعة حب التملك .

ويرى أفلاطون ان كل انسان توجد لديه هذه النزعات الثلاث ولكن احداها تتغلب على الأخريين ، وكما أن المعادن بعضها نفيس نادر كالذهب ، وشبه نفيس وأكثر توافرا كالفضة ، ورخيص ومتوافر كالنحاس والحديد فان طبائع الافراد تختلف وتتباين مدى ندرتها ونفاستها أو توافرها ورداءتها . وعليه فإن أصحاب نزعة العقل يمثلون بنفاسة الذهب ، واصحاب النزعة الغضبية يمثلون بالفضة ، أما اصحاب النزعة الشهوانية فيمثلون بالنحاس والحديد .

وترتبط بهذه النزعات الثلاث ، ثلاثة انواع من اللذة وتتمثل فى : لذة الحكمة لدى أصحاب نزعة العقل والحكمة ولذة الشرف لدى أصحاب النزعة الغضبية ، ولذة الكسب لدى اصحاب النزعة الشهوانية (نزعة الشهوة) .

---

(١٥)انظر المرجع السابق ، ص ٤٥ ؛ الجمهورية ، فقرة ٣٧ .

وتحقيقا للعدالة بمعناها الخاص والعام وفقا لما سبق توضيحه – على أساس انها تعنى اتحادا يؤلف بين الافراد بحيث يجد فيه كل منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقا لنزعاته وطبيعته ، فمن هنا نشأ تنظيم اجتماعى مكون من ثلاث طبقات متميزة مبنيه على النزعات الثلاث الأساسية فى الأفراد وهى :

(١) **طبقة الحكام الفلاسفة أو الأوصياء**[١٦] «Guardians» وتتوافر فيهم أسمى النزعات وهى العقل والحكمة ويتولون مهمة الحكم . «وقد أطلق عليهم أيضا حراس الدولة » .

(٢) **طبقة المدافعين** : أو الجنود أو الحراس وتتوافر فيهم النزعة الغضبية أو الشجاعة ويتولون مهمة الدفاع .

(٣) **طبقة المنتجين** : من زراع وصناع وتتوافر فيهم أدنى النزعات وهى حب التملك ، والنزعة الشهوانية ويتولون المهمة الانتاجية فى الدولة .

وقد أهتم افلاطون أساسا بالوصول الى الكمال السياسى والمعنوى عند الطبقة الأولى . فقد رأى أنه كما أن الفرد الفاضل هو الذى يحكمه عقله فان الدولة الفاضلة أو المثلى هى التى يحكمها أكثر الافراد عقلا وحكمة .[١٧]

---

(١٦) يوضح تحديد مفهوم الأوصياء والحراس بقوله : « ويحق أن نسميهم أوصياء كاملين ، باعتبارهم أهلا لأن يجعلوا أصدقاءهم فى الوطن راغبين عن فعل أى شر ، وأعداءهم فى الخارج عاجزين عنه . وأن نسمى الشباب الذين ينفذون قرارات الحكام حراسا أو مساعدين » .
المرجع السابق ص ٦٢ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤١٤ .
وقد اشار اليهم أيضا باسم حراس المدينة ، مستعيرا مهمة كلاب الحراسة .

(١٧) اوضح افلاطون ان النفس الانسانية تتكون من ثلاث نفوس جزئية هى : النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوانية وان لكل منها فضيلة تتمثل على التوالى فى الحكمة ، والشجاعة ، والعفة . وان التناسق والتكامل بينها هام تحقيقا للتوازن وان اسمى الأنفس وهى النفس العاقلة التى تمثل فضيلة الحكمة هى القادرة على تحقيق ذلك حيث أنها هى القادرة على التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها وتحديد النفع على أساس الطبيعة . وفى محاورة فيدروس شبه النفس بعجلة يجرها جوادان : احدهما =

حكم الفلاسفة :

يصل تحليل أفلاطون الى قمته بوصول الفلاسفة الى الحكم أى بتولى الحكم أكثر العناصر حكمة وعقلا والذين تسيطر عليهم النفس العاقلة وتخضع ماعداها من نفوس ونزعات[١٨] وبالتالى تتحقق العدالة والفضيلة فى الدولة . وقد اعتبر افلاطون أنه لاخلاص للعالم من مشاكله ولاسبيل لاسعاد الجنس البشرى ، الا اذا أصبح الحكام فلاسفة - وهذا صعب المنال - أو اذا أصبح الفلاسفة حكاما . وفى قوله تعقيبا على الظروف التى عاصرها والتحلل السياسى .

« كانت نتيجة ذلك أننى بعد أن كنت متلهفاً الى أقصى حد للاشتغال بالشئون العامة ، انعمت النظر فى معترك الحياة السياسية فراعنى تلاحق الأحداث فيها وأخذ بعضها برقاب بعض ، فأحسست بدوار ، وانتهى بى المطاف الى أن أتبين بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن وبدون استثناء أنظمة فاسدة ، فدساتيرها جميعا أدنى الى أن تكون مستعصية على الاصلاح مالم تجتمع لاصلاحها معجزة من المعجزات القديمة مصحوبة بالتوفيق الحسن . وقد دفعنى ذلك الى أن أقول فى إطراء الفلسفة الصحيحة إنها ترفعنا الى مكان ممتاز يمكننا من التعرف فى كل حالة على

= أسود جامح يرمز للشهوة والآخر أبيض يرمز للنفس الغضبية بينما الحوزى المتحكم فى العجلة وفى جواديها والمنسق بينهما فيرمز للنفس العاقلة .
هذا وتمثل العدالة أسمى الفضائل وهى توفق بين الفضائل الثلاث للنفوس الجزئية للنفس الانسانية وهى الحكمة والشجاعة والعفة .

(١٨) وأهم صفات الفيلسوف الحق هى :
١ - رغبة ملحة لمعرفة الوجود الحقيقى الابدى والتعلق بالعلوم التى تكشف عنه ،
٢ - كراهية الباطل والتمسك بالصدق والحق ،
٣ - احتقار ملذات الجسد ، ٤ - عدم الاهتمام بالمال ،
٥ - سمو العقل والسماحة ، ٦ - الاتصاف بالعدالة واللطف ،
٧ - سرعة الفهم والذاكرة الجيدة ، ٨ - مزاج موسيقى منتظم منسجم .
المرجع السابق ص ١٦ . ولمزيد من المعلومات انظر الفصل السادس من نفس المرجع حيث أفرده افلاطون لبحث هذا الموضوع .

ماهو خير للجماعات وللأفراد على السواء ، وأنه لاسبيل لتحقيق حياة أسعد للجنس البشرى إلا باحدى وسيلتين : فإما أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة الحقة ، وإما أن تحول الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشئون السياسية - بمعجزة من معجزات الارادة الالهية - الى فلاسفة حقيقيين »[١٩] .

كما يؤكد أفلاطون نفس المعنى بمقولته على لسان سقراط : « فما لم تعط الفلاسفة سلطة الملوك فى الحكم ، أو يتشرب من نسميهم الآن ملوكا وحكاما قسطا وافرا من الفلسفة الحقة ، وبعبارة أخرى مالم يجمع الحاكم بين القوة السياسية والفلسفية ، فلن يتم خلاص المدن ، ولا الجنس البشرى ؛ ولن تصبح الدولة ، التى رسمنا حدودها الآن نظريا ، أمرا محتمل الوقوع ، أو ترى نور النهار[٢٠] » .

وقد نظر أفلاطون الى أن الشعب فى مجموعه جاهل ولايستطيع ان يحكم نفسه بنفسه وان صعوبات دولة المدينة لاترجع فقط الى سوء التعليم وحده أو قصور القيم المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب ولكن ترجع فى الواقع الى اعتلال مجموع افراد الشعب والى اعتلال الطبيعة البشرية نفسها . وفى قوله ان « الشعب نفسه هو السفسطائى الاكبر »[٢١] وفى تعاليمه الخلقية يؤكد افلاطون على أن الطبيعة البشرية فى حرب دائمة مع نفسها وأنه لا أمل فى استعادة المجتمع لطمأنينة النفس التى سبق وأن سعد بها إلا عن طريق التعرف على النفس البشرية ودراستها ووصول أصحاب الحكمة - القادرين على الوصول الى الحقيقة المطلقة والتعرف على النفس البشرية - الى الحكم . فهم الذين يلمون

---

(١٩) من الخطاب السابع ٣٢٥ د - ٣٢٦ ب أفلاطون ، نقلا عن سباين ، الكتاب الأول ، مرجع سابق ص ٤٥ .

(٢٠) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، ص ٩٣ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٧٣ .

(٢١) سباين ، الكتاب الاول ، مرجع سابق ، ص ٤٧ .

« بعلم الحماية » القائم على المعرفة التى تنظم شئون الدولة لمصلحة الدولة ككل[٢٢] .

ومن الواضح أن إفلاطون لم يثق فى الديمقراطيين ولا فى المساواة المطلقة بين الأفراد . وذلك لاختلاف النزعات والقدرات الذهنية . فالدولة لايجب أن تقلل من الفوارق الطبقية بل يجب أن تبنى عليها بحيث يكون هناك تواز بين القوى العقلية والطبقات الاجتماعية . ويرى البعض أن السبب فى عدم ثقة أفلاطون بالديمقراطية وحكم الشعب هو نشأته الارستقراطية . ولكن في الواقع فان الظروف التى عاصرها فى ظل الديمقراطية المباشرة وما آلت اليه كان لها أثرها المباشر فى نقضه الشديد لحكم الشعب مؤكدا على حتمية الحكم المطلق المستنير فى يد الفلاسفة الحكام .

وقد انتقد افلاطون أحد العيوب الرئيسية التى ميزت الحكومات الديمقراطية وهى جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم ، وفى رأيه : أن الصناع عليهم أن يعرفوا مهنتهم أما السياسيون فلا يعرفون شيئا على الاطلاق ، الا ان يمارسوا فن الاسفاف ويستخدموه فى ارضاء شهواتهم وحبهم للتملك[٢٣] . مع أن نقص الكفاية ، أو الجهل أو انحلال الخلق عندما يكون فى الطبقات الدنيا فانه لايمثل خطورة على الدولة ، بينما اذا كان مثل هذا القصور والخلل فى الحكام ، فانه يهدم الدولة من أساسها[٢٤] .

---

(٢٢) « والمعرفة وليس الجهل ، هى التى تجعل الناس يقدرون الأمور بحزم . ولكن هناك فى الدولة أنواع مختلفة من المعرفة. فالمعرفة التى تنظم أمور الدولة الخارجية والداخلية على أحسن حال ، لا لمصلحة أى شىء فى الدولة وانما لمصلحتها كلها ، هى علم «الحماية» ، الذى يلم به طبقة الحكام ، الذين وصفناهم بأنهم أوصياء كاملون . وبفضل هذه المعرفة تكون الدولة حازمة فى رأيها ، حكيمة حقا » . انظر نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، مرجع سابق ص ٧١ - ٧٢ : الجمهورية . فقرة ٤٢٨ .

(٢٣) سباين ، مرجع سابق ص ٥٣ .

(٢٤) « فنقص الكفاية وانحلال الخلق والادعاء المجانب للحقيقة في صانع الأحذية ، ليس =

وعليه فان حكم الفلاسفة هو حتمية تمليها ليس فقط طبيعة الظروف السياسية السائدة ولكنه أطلقها وعممها بحيث تمليها طبيعة النفس البشرية ذاتها . ولكن اين مكان القانون فى مشروع أفلاطون المثالى ؟

إن افلاطون لم يجد مجالا للقانون ولم يعترف به كقيد على الحاكم . **فحكم الفلاسفة الذى جعله افلاطون قمة تحليله ، حكم لايتقيد بالقانون اى لايتقيد بأى قيد وضعى على الحاكم حيث القيد ذاتى داخلى وينبثق من الحكمة والعقل المسيطر على الفيلسوف الحاكم القادر على الوصول الى القرارات الصائبة المنزهة عن الهوى** . وفى رأى افلاطون أن العقل أسمى من القانون ومن غير المنطقى أن يقيد الفيلسوف الحاكم بالقانون حيث أنه هو مصدره . واساس الحكم يقوم على حقيقة التفوق الذهنى والعقلى عند قلة لديها الكفاية السياسية ، وبالتالى تستطيع أن تصل الى القرارات الصائبة والحقائق المطلقة المجردة ، وكثرة معدومة الكفاية السياسية لاتستطيع إلا الطاعة . فكأن الأفراد تحت الوصاية الدائمة للحاكم – وهى دائمة بحكم ديمومة معرفته وقدرته على اتخاذ القرارات وعدم قدرتهم بحكم طبيعتهم على ذلك . وانه من خلال حكم الفلاسفة تتحقق العدالة والفضيلة والخير فى الدولة وللفرد .

وعلى الرغم من تأكيد افلاطون على أهمية الفلاسفة الحكام ودورهم فى الدولة باعتبارهم عقلها المفكر الا أنه لم يجعل حكمهم غاية فى حد ذاته بل هو وسيلة تحقيق العدالة والدولة الفاضلة . فهو لم يجعل الفلاسفة الحكام فى تلك المنزلة المميزة بوضعهم فوق الشعب وباطلاق أيديهم من أى قيد وضعي ليصبحوا سادة المجتمع بل فى الواقع ليصبحوا خدمه المحققين لاهدافه . ففى قوله على لسان سقراط مخاطبا اياهم : « نحن الذين انجبناكم من أجل الدولة ومن أجل أنفسكم ، لتكونوا قواد الخلية

= فيه خطر على الدولة ، ولكن اذا صار حماة القانون والدولة كذلك ، فى المظهر فقط وليس فى الحقيقة فانهم يهدمون الدولة كلها من أساسها » .
نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، مرجع سابق ص ٦٨ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٢١ .

وملوكها ، وأكمل تدريبا ، وأصلح للعب دوركم فى شئون الحياة فينبغى أن تنزلوا بالدور ، وتخالطوا بقية المجتمع[٢٥] » .

ولكن كيف يضمن افلاطون الوصول الى حكم الفلاسفة وتحقيق الكمال السياسى والمعنوى لهم وهم ركيزة الدولة المثالية فى رأيه ؟

أسس وضوابط الدولة المثالية : التعليم والشيوعية :

لجأ افلاطون الى أسلوبين أساسيين لضمان وصول الأكثر حكمة الى الحكم ، مع عدم فسادهم وتدهورهم بعد الوصول اليه واعتبرها بمثابة ضوابط لنجاح النظام المثالى وهما :

أولا – التعليم ثانيا – الشيوعية

أما عن التعليم : فله دوره الأساسى فى افكار أفلاطون عن دولته المثالية ، وذلك على الرغم من أنه أكد على عوامل الوراثة والنزعات السيكولوجية واهتم بها . ونجد ان الغرض من التعليم فى نظره : من ناحية ، وضع كل فرد في الوظيفة ومن ثم فى الطبقة التى تتمشى مع طبيعته وهذا هو الهدف الأولى ، أما الهدف النهائى من ناحية أخرى فهو الوصول الى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد . أى ان الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء اصحاب الحكمة بالطبيعة بالتعرف على استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم الى الحكم القائم أساسا على التخصص تحقيقا للعدالة . وقد نظر افلاطون الى الدولة على أنها مؤسسة تعليمية وبالتالى فالتعليم اجبارى وعام فى يد الدولة وجعله مفتوحا للجميع ، وهذا على نقيض التعليم الخاص الذى تولاه السفسطائيون وهاجمه سقراط ومن بعده افلاطون والذى لم يقدر عليه سوى الاغنياء . فأهم خصائص نظام التعليم عند افلاطون كانت فكرة المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع بما فى ذلك الذكور والاناث وبصرف النظر عن الطبقات التى ينتمون اليها وذلك حرصا على الاستفادة من كافة

---

٢٥) المرجع السابق ص ١١٧ ؛ الجمهورية . فقرة ٥٢٠ د .

الطاقة الفكرية فى خدمة المجتمع وخاصة فى مهمة الحكم . وكان التعليم يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات التصوفية بهدف الوصول الى القلة أصحاب الحكمة والعقل حتى تكثف عليهم الدراسة ليعدوا لمهمة الحكم ويصبحوا الفلاسفة الحكام . كأن التعليم وان كان قد فتح للجميع الا انه قد كثف على الطبقات العليا ولم يهدف الى بث الحكمة فيهم ولكن الى صقل مواهبهم وغرائزهم الطبيعية عن طريق التدريب والمعرفة . فالموهبة الطبيعية تصقل وتكمل بخبرات مكتسبة . كأن أهم ، ماهدف اليه أفلاطون من التعليم هو تنمية المعرفة والتفكير السليم عند القلة أصحاب الحكمة بالطبيعة .

فالتعليم يقوم على أساس سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات لتصفية الأفراد كل حسب قدراته ونزعاته . ففى المراحل الأولية[٢٦] يركز التعليم على الموسيقى - وتتضمن أيضا دراسة الشعر الجيد والأساطير والقصص المنتقاة « القصص الخرافى الواقعى » - لتغذية الروح ، والتربية البدنية - الجمباز - لسلامة الجسد . أى تنمية الأفراد روحيا وجسديا ففى قوله :«الجمباز للجسم والموسيقى للعقل» وقد جعل التنمية الروحية مقدمة على الجسدية ومتطلبا سابقا لها .[٢٧] وركز افلاطون فى التعليم العالى[٢٨] فى المرحلة الثانية على دراسة الفلك والرياضيات[٢٩] وما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) والمنطق حيث رآها المدخل الوحيد لدراسة الفلسفة . أما المرحلة الثالثة - ومدتها خمس سنوات - فلا ينضم اليها الا من تميز فى المرحلة السابقة ليس فقط دراسيا ولكن أيضا فى التدريبات العملية والعسكرية والحرب . وذلك ممن وصلوا لسن الثلاثين فتكثف عليهم الاختبارات للتأكد من قدراتهم على استخدام

---

(٢٦) وهى حتى سن العشرين . وتنقسم داخليا الى مرحلتين : من سن العاشرة حتى الثامنة عشرة : حيث الدراسة المنظمة ثم يتبعها تدريب عسكرى حتى سن العشرين .

(٢٧) ففى قوله « ونحسن صنعا ان أعطينا العقل أولا العلاج المطلوب » ثم نحمله تبعة وضع التفاصيل لعلاج البدن» ، المرجع السابق ، ص ٥٦ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٠٣ .

(٢٨) ويبدأ من سن العشرين الى الخامسة والثلاثين ويقسم الى مرحلتين فرعيتين .

(٢٩) اقترح افلاطون تدريس الحساب - أو كما أطلق عليه علم الاعداد أو الأرقام - والهندسة ، وقد رأى فى هذا مايجذب النفس بقوة الى أعلى .

كافة طاقاتهم العقلية والحسية وتتمحور الدراسة حول الجدل الديالكتيكى والتأمل فيما وراء الطبيعة كمتطلب سابق لدراسة الفلسفة والتأمل فى مجالها . وخلاصة الأمر فان من يفشل فى المراحل الأولية ينتمى الى فئة المنتجين ومن لايستطيع اجتياز نهاية المرحلة الثانية يصبح من فئة المدافعين عن الوطن . أما القلة التى تستطيع اجتياز هذه المرحلة من أصحاب الحكمة يؤهلون ليصبحوا فلاسفة حكاما ومن ثم تكثف عليهم الدراسات الفلسفية والقدرة على التأمل . وجدير بالذكر انه بعد الدراسة المنظمة فى المراحل المذكورة - حيث تكون القلة القليلة من المتميزين قد وصلت فى الاختبارات التتابعية السابقة الى سن الخامسة والثلاثين - يبدأ هؤلاء مرحلة جديدة من الممارسة العملية لأنشطة الدولة المختلفة لاكتساب الخبرة العملية ومواجهة الاغراءات الوظيفية وذلك لمدة خمسة عشر عاما . وعليه فقد جمع افلاطون فى برنامجه التعليمى بين النظرية والتطبيق وبين العلم والعمل ودعم الدراسة المنهجية بالخبرة العملية فى كافة مجالات انشطة الدولة كما وازن بين انواع المعرفة التى تنمى الطاقات المختلفة وصولا الى اقصاها بحيث تكرس التأمل الفلسفى . وبذلك فان القلة التى تستطيع ان تثبت كفاءتها فى كافة تلك المراحل والاختبارات تكون مؤهلة لتصبح الفلاسفة الحكام كأوصياء أو حراس للدولة .

ومن الجدير بالملاحظة أن أفكار افلاطون وآراءه فى التعليم كانت متقدمة الى حد كبير عن عصره . ويعتبر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص هو الأساس فى التعليم ومن ثم فى الانتماء الطبقى والوظيفى : حيث أن الطبقات الاجتماعية فى دولة افلاطون المثالية ليست بالطبقات المغلقة « Caste System » ، بل هناك تحرك اجتماعى لأعلى ولأسفل كل حسب قدراته وطاقاته ونزعاته الطبيعية[٣٠] التى يثبتها النظام التعليمى ثم

(٣٠) « فان الأب الذهبى قد ينجب طفلا فضيا فى بعض الاحيان ، والأب الفضى طفلا ذهبيا ، وهكذا قد ينجب كل أب طفلا من أى فريق . ولهذا وجب على الحكام أن يراقبوا الأطفال الذين يولدون أكثر من أى شىء آخر ، بصفتهم أوصياء يقظين ، ليروا أن هذه المعادن تدخل فى تركيب نفوسهم . واذا ولد طفل به خليط من النحاس أو الحديد مثلا ، فلا يشفقون عليه بأية حال . بل يعطونه القيمة المناسبة لطبيعته ، فيقذفون به بعيدا الى طبقة الزراع أو الصناع . ولو وجدوا بين هؤلاء الاطفال طفلا =

يصقلها . كما أنه نادى بالمساواة بين الرجل والمرأة ليس فقط فى التعليم ولكن حتى فى تولى الوظائف بما فيها وظيفة الحكم ، [٣١] وذلك فى محاولة للاستفادة من كافة الطاقات العقلية فى المجتمع . وفى قوله على لسان سقراط : « ليس هناك وظيفة واحدة من وظائف تنظيم الدولة ، تخص المرأة كامرأة ، ولا الرجل كرجل . فالهبات الطبيعية توجد هنا وهناك فى الجنسين على السواء[٣٢] »

ولكن ومع بدايته بالنسبة للتعليم بنظرة «ديمقراطية» تقوم على المساواة ، الا ان هدفه من ورائه ارستقراطى : وهو التركيز على الطبقات العليا ولكنها ارستقراطية الفكر : الارستقراطية القائمة على الحكمة والمعرفة وليس على الأصل أو الغنى . والحكمة وفقا لتحليل افلاطون نتاج للمواهب الطبيعية الأصيلة التى يضمنها ويكرسها النظام التعليمى .

أما عن أفكاره الخاصة بالشيوعية :

فقد جاءت آراؤه عنها متأثره بالشيوعية المطبقة فى اسبرطة كطريقة حياة الطبقة الارستقراطية العسكرية الحاكمة . فقد رأى افلاطون أن تكون الشيوعية طريقة حياة الطبقة العليا بحيث يمثلون وفقا لرأيه : اخوة يشتركون فى كل شىء على المشاع ، أو « كل شىء مشاع بين الاصدقاء»[٣٣] : وعلى هذا نادى بالتالى بالنسبة لهم :

= به خليط من الذهب أو الفضة ، فبمجرد أن يعرفوا معدنه ، يرفعونه الى طبقة الأوصياء أو الحراس المحاربين » .

انظر المرجع السابق ، ص ٦٣ ؛ الجمهورية فقرة ٤١٥ .

كما يضيف على لسان سقراط : «ولقد قلنا إنه من الصواب أن يبعد الطفل المتخلف الذى يولد بين الأوصياء ، ونضعه فى طبقة أخرى . واذا ولد طفل ظاهر التفوق بين الطبقات الأخرى ، نضعه بين الحكام » .

المرجع السابق ، ص ٧٠ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٢٣ .

(٣١) لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، ص ٨٣ – ٨٥ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٤٩ – ٤٥٧ .

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٨٤ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٥٤ .

(٣٣) المرجع السابق ص ٧٠ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٢٤ .

- الغاء الملكية الخاصة .

وهو يؤكد على هذا بقوله : « لايملك واحد منهم مسكنا أو مخزنا ، يحظر دخوله على كل من يشاء عندما يريد » ... « يحرم عليهم تناول الذهب او الفضة ولمسهما ، أو التزين بهما ووضعهما على الملابس ، او الشرب في اوان من هذه المعادن الثمينة»[٣٤] .

- عدم أعطائهم رواتب أو اجر على مايقومون به من أعمال ولكن يحصلون على كافة الضروريات اللازمة للاستهلاك العام فقط وذلك بتعيين منتظم من المواطنين . « هم يطعمون فقط ولا ... ولايتقاضون اجرا فوق حصة طعامهم»[٣٥] .

- الغاء الاسرة بمعنى الزوجة والاولاد[٣٦] ، أى حرمانهم من الزواج ، مع الاعتراف بالعلاقات وتنظيمها بهدف الوصول الى سلالة صالحة قوية .[٣٧] وتقوم الدولة بتربية الاطفال الناتجين عن التزاوج بين الطبقة العليا - وهى طبقة الحراس أو الأوصياء وتشمل الذكور والاناث على حد سواء .

- أن يعيشوا عيشة مشتركة ، « ويكون طعامهم مشتركا ، ويعيشون معا كما يفعل الناس فى المعسكر»[٣٨] .

---

(٣٤) المرجع السابق ص ٦٣ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤١٦ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٦٧ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٦٠ .

(٣٦) « أن جميع النساء ، بلا استثناء ينبغى أن يكن زوجات مشتركات لهؤلاء الرجال ، بحيث لايكون لكل واحد منهم زوجة خاصة به . وبالمثل يكون الأطفال مشتركين ، فلا يعرف الوالد ولده ، ولا الولد أباه » ، المرجع السابق ص ٨٥ - ٨٦ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٥٧ .

(٣٧) « اذا أردنا للقطيع سلالة من الطراز الأول » ، كما يقول افلاطون على لسان سقراط . وينبغى أن يكون الأطفال نتاج والدين فى ريعان الحياة ، وهو سن العشرين للمرأة ، والثلاثين للرجل . وتحمل النساء الاطفال للدولة الى سن الاربعين ، وينجب الرجال الى سن الخامسة والخمسين .
أنظر المرجع السابق ص ٨٧ - ٨٨ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤٦٠ .

(٣٨) المرجع السابق ص ٦٣ ؛ الجمهورية ،فقرة ٤١٦.

- أن تقوم الطبقة الدنيا بخدمة الطبقة العليا وذلك حتى يتفرغ أفرادها كلية لمهمة الحكم . « ويجب أن يعفى الحكام من كل صناعة أخرى حتى يكتسبوا الخبرة الشاملة في فن خلق الحرية لبلادهم[٣٩] » .

هذا وكان غرض افلاطون من شيوعيته هو : تحقيق الوحدة التامة بين الفئة الحاكمة حتى لايتنازعون ويتصارعون فيما بينهم هذا من ناحية ، وان يتفرغوا تماما للحكم دون أن تصرفهم مشاغل عائلية أو مشاكل وانشغالات وجانبية الملكية الخاصة ، من ناحية أخرى .

واذا قارنا آراء افلاطون فى الشيوعية بالافكار الشيوعية والاشتراكية المعاصرة خاصة الثورية نجد أنها تختلف عنها الى حد كبير :

- فشيوعية افلاطون كانت تطبق فقط على الطبقات العليا والذين يمثلون قلة من الافراد ، وترتبط ارتباطا تاما بنظام اجتماعى ارستقراطى ، هذا على خلاف الآراء الاشتراكية والشيوعية المعاصرة التى تأخذ أساسا ديمقراطيا وتطبق على جميع الطبقات وتنادى بالديمقراطية التامة فى جوهرها .

- الملكية الخاصة فى رأى افلاطون كان معترفا بها بالنسبة لغالبية جميع الشعب وهى تتمشي مع نزعاتهم ، ولم يحرمها إلا على الطبقة العليا اصحاب النزعة الأسمى وبالتالى يكون قد أخذ منهم مالا يهتمون به بحكم طبيعتهم[٤٠] ، أما الأفكار الشيوعية المعاصرة فتسعى للقضاء على الملكية الخاصة في كل المجتمع وكل الطبقات ولاتفرق بين طبقة وأخرى مع التأكيد على الملكية العامة ودورها الأساسى فى الحياة الاقتصادية .

- لم يهدف افلاطون الى الملكية العامة لوسائل الانتاج أو الى إعادة توزيع الدخل بحيث يقلل إن لم يكن يقضى على الفوارق الطبقية ، حيث أبقى

(٣٩) المرجع السابق ، ص ٥٣ ؛ الجمهورية ، فقرة ٣٩٥ .

(٤٠) ففى قوله : «أما عن الذهب والفضة فيجب أن نخبرهم أنهم يملكون أنواعا من المعادن الثمينة ، أودعتها الالهة نفوسهم ، وهم لذلك فى غنى عن معدن الأرض . فى الحق انه من التجديف أن تلوث ثروتهم الروحية بحيازة الذهب ، «لان عملة الدنيا مصدر أنواع من الزندقة لاعدد لها ، فى حين ان عملتهم غير ملوثة » المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٤ ؛ الجمهورية ، فقرة ٤١٦ .

على الانتاج وملكية وسائله للطبقة الدنيا فى حين أن الاشتراكيات الحديثة تهدف الى الملكية العامة لوسائل الانتاج واعادة توزيع الدخل بغرض القضاء فى النهاية على الفوارق الطبقية .

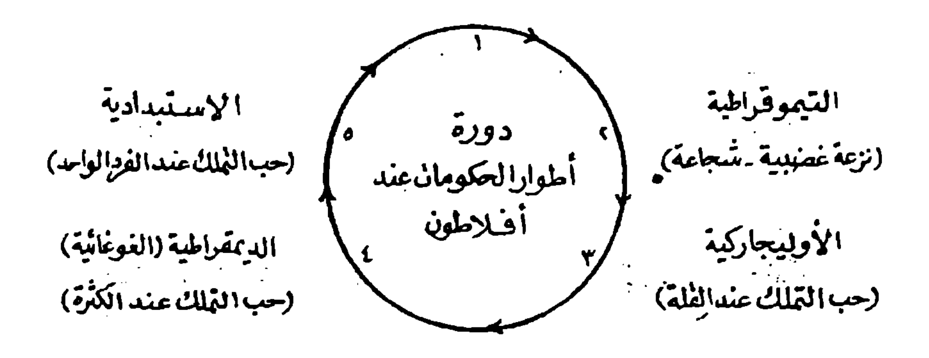
- بالنسبة لالغاء الأسرة عند الطبقة العليا فقد سار افلاطون خطوات أبعد من التطبيق الاشتراكى المعاصر أيا كان .
- اذا كانت الشيوعية تهدف فى أسمى مراحلها الى الغاء الطبقات والغاء الدولة ، فان هدف أفلاطون هو ايجاد دولة قوية تقوم على نظام طبقى محدد .

أنواع الحكومات والتغير السياسى :

يرى أفلاطون أن هناك اتجاهاً مستمرا فى أن تتدهور الحكومات ، حتى أكثرها مثالية[٤١] لتصبح حكومات أقل جودة وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات المسيطرة على الفئة الحاكمة . فقد طور أفلاطون نظريته فى التغير الاجتماعى والسياسى ، وهى مبنية على التدهور فى النزعات والمبادىء المسيطرة على الطبقة الحاكمة . إذ وضع قاعدة لتطور الحكومات وتدهورها مؤداها : « أن التغيرات التى تحدث لأى نظام تنشأ بدون استثناء فى الهيئة الحاكمة ، عندما تصبح هذه الهيئة موطنا للخلافات ، ومادامت تستمر متحدة ، فهى لايمكن أن تترنح ، ولو كانت تافهة من الناحية العددية »[٤٢] وقد جعل أنواع الدول مرتبة بحيث يتولد الواحد منها عن فساد الآخر ، وبالتالى فان أفلاطون فى «الجمهورية» قسم أنواع الحكومات أو الدول على أساس أنها فى حالة تدهور فى تطورها . أى أنها تتطور تطورا سلبيا - فيما عدا مرحلتها الأخيرة التى منها تبدأ الدورة من جديد وفقا لمنطق تحليله . ويمكنا أن نتصور طبقا لما يوضحه الشكل التالى اطوار الحكومات عند افلاطون :

(٤١) ففى قوله : « من الصعب فى الواقع على دولة ، مؤلفة على هذا النظام أن تهتز ، ولكن كل ما يكون ينبغنى يوما ما ، ونظام كنظامنا لايمكن أن يدوم الى الأبد ، بل يتحتم أن ينحل » ، المرجع السابق ، ص ١٣١ ؛ الجمهورية ، فقرة ٥٤٦ .

(٤٢) المرجع السابق ص ١٣١ ؛ الجمهورية ، فقرة ٥٤٦ .
ولمزيد من المعلومات عن تحليل انواع الحكومات وتدهورها انظر .
Barker, The Political Thought of Plato & Aristotle, op . cit . , 172 - 207 .



فأفضل أنواع الحكم عنده هى حكم الفلاسفة : أى ملكية أو ارستقراطية الفلاسفة وتسيطر على الفئة الحاكمة فيه أسمى النزعات وهى نزعة العقل والحكمة وفقا لما سبق توضيحه ، ويهدف الى تحقيق الفضيلة ويمثل الدولة المثالية العادلة . ولكن بمرور الوقت سيتدهور هذا النوع من الحكم المثالى فى نظره نتيجة زيجات غير مناسبة وبالتالى فان فريقا من أبناء الفلاسفة لن يكونوا موهبين بل ستكون لهم صفات أقل من الخصال المطلوبة فى الحراس أى فى الفلاسفة الحكام بمعنى أنهم سيكونون طموحين وتتطور لديهم صفة الشجاعة عن الحكمة أو على حساب الحكمة وستنمو الروح العسكرية وتتغلب وتنتهى بالسيطرة على الدولة وذلك فى اطار الانقسام الذى يميز هذا الجيل الجديد من الحكام . وبالتالى ينشأ نوع جديد من الحكومات يسمى « التيموقراطية Timocracy »[٤٢] أو

---

(٤٢) والتيموقراطية تعنى حكومة الشرف والأشراف لمزيد من المعلومات.انظر : نظلة الحكيم ومحمد مظهر سيد ، مرجع سابق ص ١٣١ .

«تيماركية» أى الارستقراطية العسكرية وتهدف للمجد والشرف . ومن الجدير بالملاحظة أنه جعل أفضل دولة واقعية تلى الدولة المثالية على نمط النظام السياسى فى اسبرطة وذلك تأثرا بغلبها لدولته اثينا . ولكن بمرور الوقت فان نزعة الشجاعة التى تغلب لدى الطبقة الحاكمة فى هذا النوع من الحكومات الذى يلى فى أفضليته الحكومة المثالية تبدأ فى التدهور نتيجة لبعض الصفات التى يطورها أبناء الحكام العسكريين حيث يبدأون فى استخدام القوة العسكرية فى الحصول على مكاسب شخصية ... أو بمعنى آخر تبدأ نزعة التملك والرغبة فى الحصول على الثروة تنمو على حساب الشجاعة ، وبالتالى تنشأ حكومة جديدة تعرف بالاوليجاركية Oligarchy أى أرستقراطية الأغنياء حيث تتغلب نزعة حب تملك الثروة نتيجة استخدام القوة . ويتميز هذا النوع من الحكم بأن الأغنياء يحكمون والفقراء ليست لهم أية حقوق ، ويسيطر على الحكم الهدف الاساسى الخاص بتحقيق الثروة والتملك . وهو يعطيه تعريفا محددا بأنه : « نظام مؤسس على خصائص التملك ، يحكم فيه الاغنياء وليس للفقراء أى نصيب »[٤٤] . فالقانون الاساسى الذى يقوم عليه هذا النظام يحرم الفقير حتى وان كل أفضل من غيره فى القيادة . كما تنتشر الانقسامات والمؤامرات بين الأغنياء والفقراء ، بحيث « إن المدينة تفقد وحدتها بالضرورة ، وتصبح مدينتين ، احداهما للاغنياء والاخرى للفقراء ، الذين يعيشون معا على نفس الأرض ، ولكنهم دائما يتآمرون ، بعضهم ضد البعض الآخر » .[٤٥]

وبتطور هذا النوع من الحكم وتحلله نتيجة « التعطش الذى لايرتوى للثروة »[٤٦] ، ينشأ نوع جديد من الحكم أو الحكومات يعرف بالديمقراطية Democracy ويجعلها مرادفة للغوغائية . حيث تبدأ الاغلبية فى السعى للسلطة وتهدف لتكريس الحرية والديمقراطية وهى كما رآها افلاطون

(٤٤) المرجع السابق ص ١٣٤ .
ولمزيد من المعلومات عن النظام الأوليجاركى انظر ص ١٣٤ - ١٣٧ .

(٤٥) المرجع السابق ص ١٣٥ ؛ الجمهورية ، فقرة ٥٥١ .

(٤٦) المرجع السابق ص ١٤٣ ؛ الجمهورية فقرة ٥٦٢ .

تعرف باسم « حكم العامة » أو الدهماء ويعتبرها من أسوأ أنواع الحكومات ، حيث تقوم على المساواة بين غير المتساوين .

ويتطور نظام الحكم الديمقراطى - نتيجة أنه حكم الغوغاء ويسمح بكثير من الفوضى والفساد وابتذال القوانين والتمادى فى الحرية الى حد الاباحية - الى حكم الاستبداد الفردى « Tyranny » أى الاستبدادية أو الطغيان .(٤٧) ويعتبر افلاطون الحكومة الاستبدادية اسوأ انواع الحكومات قاطبة أو حسب تعبيره : « أسوأ مرض يصيب الدول »(٤٨) .

وينتج عن وجود شخص يتوهم فى نفسه القوة أو يتوسمها فيه غيره من أعضاء المجتمع بما يؤدى فى النهاية الى سيطرته على الحكم عن طريق القوة . وهذا النوع من الحكم يعتبر أسوأ أنواع الحكومات لأنه تغلبه أدنأ أنواع النزعات وتمثل قمة تركيز الأنانية وحب التملك والنزعة الشهوانية فى المجتمع ممثلة فى شخص واحد .

ويمكننا أن ننتهى إلى أن هذه الحالة التى وصل اليها المجتمع تؤدى منطقيا الى التفكير فى تخليص المجتمع من هذا الانهيار ، مما يؤدى الى التفكير فى اقامة الدولة المثالية التى تتغلب فيها النزعات السامية على غيرها من النزعات الدنيئة . حيث رأى افلاطون أنه لن يكون هناك خلاص للمجتمع من مشاكله الا إذا أصبح الحكام فلاسفة أو الفلاسفة حكاما .

واقعية أفلاطون فى شيخوخته :

جاء أفلاطون فى كتابيه « السياسى » - أو «رجل الدولة» و «القوانين» بالعديد من الأفكار الجديدة الى تختلف عما جاء به فى شبابه كما عبر عنه فى الجمهورية .هذا وعلى الرغم من أهمية الافكار التى جاء بها فى شيخوخته إلا أنها تفتقر لجانبية ما جاء به فى الجمهورية . ويمكن

(٤٧) « ففى جميع الاحتمالات اذن تضع الديمقراطية ، والديمقراطية وحدها ، أساس الحكم المستبد . وبعبارة أخرى ، الحرية الواسعة تضع الأساس لاثقل انواع العبودية وأشدها شراسة » . المرجع السابق ، ص ١٤٤ - ١٤٥ ؛ الجمهورية فقرة ٥٦٤ .

(٤٨) المرجع السابق ص ١٣٠ ؛ الجمهورية فقرة ٥٤٤ .

باختصار القول بأن أفلاطون « السياسى» و « القوانين » جاء أكثر واقعية وأقل مثالية من أفلاطون «الجمهورية» .

وهناك عدة محاولات لتفسير ذلك :

- فمن ناحية هناك من يرجع واقعية افلاطون فى شيخوخته الى تأثير السن والنضج حيث يرى هؤلاء أن اندفاعية الشباب وحماسه كانت قد خمدت فيه وأكسبته السن والتجربة رؤية جديدة مختلفة بل إن هناك من يذهب الى أن آراء افلاطون فى شيخوخته تمثل تدهورا فى قواه الذهنية والفكرية الفياضة وقدراته الخلاقة التى وضحت فى شبابه .
- من ناحية أخرى ، هناك من يرى أن الفارق الزمنى بين الجمهورية والقوانين – هو ٣٠ عاما والفارق بالنسبة «للسياسى» أقل من ذلك قليلا – أسهم فى تغير الظروف التى أسهمت بدورها فى اختلاف آراء افلاطون : فمن ناحية فان ذكرى موت سقراط المأسوى كانت قد خمدت كما أن تأثير سقراط قد قل عنه فى شباب أفلاطون . فضلا عن هذا فان اثينا كانت قد بدأت تزدهر من جديد بينما اسبرطه كان نظامها السياسى قد بدأ ينهار .
- ولكن الرأى الغالب هو أن أفلاطون لم يرجع عن آرائه التى جاءت فى شبابه فى دولته المثالية ولم يظهر خطؤه فيها ولكن كل ما هناك هو أنه رأى أنها اكثر مثالية من ان يستوعبها الافراد غير المثاليين : وبالتالى أراد أن يقدم لهم أفكارا غير مثالية للتمشي مع حقيقة عدم مثاليتهم فكأن افكاره فى شيخوخته تمثل انتقام المفكر السياسى أو الفيلسوف السياسى من المجتمع الذى لم يتقبل اراءه المثالية فلم يعد يقدم له أحسن ماعنده من آراء . فالطبيعة البشرية بما أنها ليست مثالية ، لذا يجب أن تعطى للأفراد حكومات تتمشى معها .

ويلاحظ أن كتاب أفلاطون «الجمهورية» كانت محاوراته تدور على لسان سقراط أساسا . أما فى كتاب «القوانين» – وهو أهم ما جاء به فى شيخوخته – فقد دارت المحاورات على لسان ثلاثة أشخاص : أحدهم من كريت حيث كان يسود حكم القانون فى ذلك الوقت ، والثانى من اسبرطة

حيث كان يسود الحكم الارستقراطى العسكرى ، والثالث من أثينا حيث كان يسود الحكم الديمقراطى . فأحد المتحاورين يؤمن بالقانون ويمثله ويتحدث عنه والآخر كان يؤمن بالقوة ويتحدث عن الحكم العسكرى والثالث يؤمن بالديمقراطية ويدافع عن حكم الشعب . وفى كتابه «السياسى» فان الحوار الاساسى كان على لسان غريب قادم من إليا Elea فى جنوب ايطاليا ، بينما كان سقراط الأكثر استماعا .

أهم آراء افلاطون الواقعية :

جاء افلاطون بالعديد من الافكار السياسية والتى تتمثل فى التالى :

- قد بدا واضحا أن افلاطون ترك جانبا تساؤله عن شكل الدولة المثالية ، وأخذ يركز على **سيادة القانون** وعلى أن السلطة العليا فى الدولة لاتكون فى يد حاكم حتى ولو كان مستنيرا ولكن تكون فى يد الدستور والقانون ، والحاكم ماهو إلا حارس القانون وخادمه . فاذا كان افلاطون فى شبابه فى الجمهورية اعتبر أن أفضل أنواع الحكومات هو حكم الفلاسفة وانه يجب الا يخضع للقانون ، الا انه فى شيخوخته اعتبر أن هذا النوع من الحكم مثالى الهى وأنه فى غياب الحكمة لابد من القانون الذى يمثل القيد على الحكام والمحكومين على حد سواء . وعليه فأهم ماجاء به افلاطون فى آرائه الواقعية هو التركيز على القانون ، وقد اعتبر أن أساس التفرقة بين الحكومات هو التمسك أو عدم التمسك به . وبالتالى فقد أكد على ماأسماه «بالقيد الذهبى للقانون» على أساس أنه يمثل «العقل مجردا عن الهوى» . ومن ثم فالحكومات إما صالحة : وهى تتمسك بالقانون ، أو غير صالحة أى فاسدة : وهى التى لاتتمسك بالقانون[٤٩] .

وعليه فقد قسم أفلاطون الحكومات أو الدول فى «السياسى» الى :

الدولة المثالية : وهى التى يحكمها الفيلسوف أو الفلاسفة وفقا لمشروعه السابق توضيحه ولكنها فى رأيه دولة إلهية يصعب تحقيقها فى الواقع .

---

(٤٩) لمزيد من المعلومات انظر :

Barker, The Politicl Thought of Plato & Aristotle, op . cit . , pp . 172 - 183 .

الدول الواقعيـة : وتتمثل فى دول صالحة تتقيد بالقانون هى :

- الملكية المستنيرة .
- الارستقراطية .
- الديمقراطية المعتدلة .

ودول غير صالحة لاتتقيد بالقانون وهى :

- الملكية الاستبدادية .
- الاوليجاركية .
- الديمقراطية المتطرفة أو الغوغائية .

- جاء أفلاطون فى «القوانين» بمفهوم «الدولة المختلطة» التى تقوم على التوازن والجمع بين المبادىء المختلفة فى الحكم وعدم التطرف فى اى منها . فالدولة المختلطة تجمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى . ومن الجدير بالملاحظة أن المشكلة الخالدة التى شغلت المفكرين السياسيين على مر العصور هى كيفية التوفيق بين السلطة المطلقة والحرية المطلقة . وقد عالجها افلاطون فى آرائه الواقعية بينما فى الجمهورية كان تركيزه على السلطة وأغفل الحرية . وهذا النوع من الحكم فى ظل الدولة المختلطة هو الذى تأثر به أرسطو . وقد أوضح افلاطون أن التوازن يتم بين السلطة المطلقة والحرية المطلقة بوضع قيود على الحاكم عن طريق القانون .

- ذكر افلاطون مؤسسات الحكم فى ظل الدستور المختلط والتى عن طريقها يتحقق تنفيذ فكرته وهى وجود مجلس (مجلس الثلاثمائة والستين) منتخـب من جانب المواطنين على أن يخصص ربع أعضاء المجلس لكل من الطبقات الأربع من المواطنين الملاك . فضلا عن هذا فهناك المجلس الأعلى للقضاة – وقد أطلق عليهم افلاطون اسم حراس القانون بدلا من الحراس فى (الجمهورية) ويتكون من ٣٧ عضوا منتخبين على ثلاث درجات (اقتراع أول ينتخب فيه ٣٠٠ من المرشحين ومنهم ينتخب مائة ومنهم يتم اقتراع اخير لانتخاب الـ ٣٧ عضوا) .

ناقش إفلاطون في «السياسي» فن الحكم باعتباره أحد فنون رعاية القطعان : ولكن فن رعاية قطعان الأدميين . وهو فن متخصص يجعل التشابه تاما بين الحاكم ورب الأسرة : « فهل من فرق بين نظام بيت كبير . ومدينة صغيرة من حيث الحكم وممارسة السلطة . كلا » .(٥٠) . كما شبه افلاطون أيضا فن الحكم بفن النسيج : حيث الحاكم يقوم بتكوين نسيج مجتمعه على نسق النسيج العنكبوتي . كما أن أقسام المجتمع تتعاطف مع بعضها تعاطف اقسام النسيج في القطعة الواحدة .

- اوضح افلاطون في «السياسي» مفهوم «السلطة العائلية» أو «السلطة الابوية» حيث اعتبر أن سلطة الحاكم بالنسبة للمحكومين تشبه سلطة رب العائلة بالنسبة لافراد عائلته على أساس أن كلا منهما يرعى أفراد الجماعة ويعمل لصالحها . وأن السياسي هو صاحب المعرفة الحقيقية وهو الذي يعمل للمصلحة العامة ورفاهية المجتمع ، وبالتالي لاداعي لاسترضاء المحكومين ولاضرورة لذلك .

- هذا ومن أهم الأفكار التي تركها افلاطون في ظل الدولة الجديدة هو الشيوعية : حيث ألغى فكرة الشيوعية التي كانت أساسية في دولته انمثالية إذ أصبح ينظر اليها على أنها صعبة التحقيق وبالتالي سمح بالزواج والأسرة ، كما سمح بالتملك للطبقة الحاكمة .

- ومع رجوع افلاطون عن الشيوعية كما صورها في مشروعه الأول الا أنه أكد على ضرورة تدخل الدولة والقانون في توزيع الثروة بحيث لاتزيد ثروة أغنى مواطن في الدولة أكثر من أربع مرات عن أفقر مواطن فيها . وقد قسم المواطنين الى اربع طبقات من الملاك على أساس الثراء .

- وبدلا من طبقات المواطنين السابق توضيحها في الجمهورية وهي (الفلاسفة الحكام ، والمدافعون ، والمنتجون) فان أفلاطون يقسم المجتمع الى ثلاث طبقات هي المواطنون يستأثرون بالعمل السياسي والوظائف السياسية ، والأحرار غير المواطنين للعمل بالتجارة

(٥٠) انظر : افلاطون ، رجل الدولة ، بيروت : دار بيروت وصادق للنشر والطبع ، ١٩٥٩ ، ص ٣٢ .

والصناعة ، والعبيد للعمل بالزراعة ، وهذا التقسيم يتضمن المجتمع ككل . وقد سار في تقسيمه هذا على نفس نهج ماكان قائما في اثينا .

- بالنسبة لأعادة توزيع الثروة فقد نادى بالغاء بعض العمليات التجارية التي يقوم بها الأشخاص ويحققون من ورائها الارباح الطائلة وأن تحد الدولة من شراء بعض الأفراد للاراضي والمضاربات فيها .

- وبالنسبة للتعليم فلم يلغ افلاطون التعليم ودوره الأساسي في الدولة ولكن الجديد في هذا المجال هو انه بدأ ينادي بأهمية التعليم للجميع لابأرستقراطية التعليم كهدف وفقا لما سبق توضيحه .

أهم مساهمات أفلاطون في الفكر السياسي :

يعتبر افلاطون بحق «أبو الفلسفة السياسية» وقد أثرى الفكر السياسي بمساهماته التي تركت بصماتها على مر العصور . وهو يعد أشهر الفلاسفة السياسيين على الأطلاق . ومساهماته تدخل في مجال الفلسفة السياسية أكثر منها في العلوم السياسية .

وعلى الرغم مما يؤخذ على افلاطون من محدودية أفكاره التي جاءت انعكاسا لدول المدينة في عصره وتأثرا بالوضع السائد بما في ذلك معارضته للاستعمار بأنواعه - ربما تأثرا بممارسة أثينا له ، الأمر الذي انتهى بهزيمتها وانهيار نظامها الديمقراطي الذي تفوقت به - الا أنه قد ترك الكثير من المساهمات في الفكر السياسي .

فمن أهم افكار افلاطون الخالدة فكرة ارستقراطية المثقفين بمعنى ان السلطة السياسية يجب ألا تعطى للأغنى أو للأقوى أو للأكثر عراقة ولكن للأكثر تعليما ومعرفة وهي تعتبر من الافكار القائمة في العصر الحالي حيث التعليم اساس النخبة الحاكمة .

كما أن أفكاره في ديمقراطية التعليم والمساواة المطلقة في تكافؤ الفرص تعتبر من الافكار الخالدة ، وقد سبق أن ذكرنا أنه نادى بجعل الدولة مؤسسة تعليمية بايجاد نظام للتعليم العام تعطى فيه الفرصة لكافة أبناء الشعب وطبقاته بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي أو الجنس .

من ناحية أخرى ، فان آراءه فى تدهور الحكومات وميلها للانهيار الى الأسوأ نتيجة لتغلب نزعات أدنى عند الحكام - أى ميل الزعامة للتدهور - تعتبر من المساهمات الهامة .

كما أن من أهم مساهمات افلاطون التأكيد على وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب يضاف الى هذا آراؤه اللاحقة الأكثر واقعية خاصة فى حكم القانون والدولة المختلطة والتى تركت بصماتها الواضحة على أرسطو .

وأخيرا فان آراءه ذات الطبيعة الاقتصادية فى نشأة الدولة وضرورة التخصص وتقسيم العمل تعتبر من أهم المساهمات السياسية - الاقتصادية .

وكما أن من أهم اسهامات سقراط أنه كان أستاذ افلاطون فان من أهم مساهمات افلاطون أنه كان أستاذ أرسطو الذى يعتبر بحق أبو العلوم السياسية .

الفصل الثالث

ارسطو Aristotle
(٣٨٤[*] - ٣٢٢ ق. م.)

يعتبر ارسطو من أهم المفكرين اليونانيين وان كانت آراؤه ليس لها جانبية آراء افلاطون ومساهماته فى الفكر السياسى لاتدور أساسا حول ايجاده لافكار جديدة بقدر ماتدور حول اعادة تبويبه لأفكار سابقيه خاصة افلاطون مع تطويرها وتحليلها .

وأهم ماجاء به أرسطو - الذى يعرف «بالمعلم الأول» هو أسلوبه التحليلى الواقعى الذى جعله مختلفا تماما مع أستاذه افلاطون - وان كان من الملاحظ أن أرسطو تأثر كثيرا بافكار أفلاطون على الرغم من واقعية أرسطو ومثالية أفلاطون .

فنقطة انطلاق أرسطو فى تحليل أفكاره هى نفسها نقطة انطلاق أفلاطون ، فقد بدأ من افتراض أن «الفضيلة هى المعرفة» : وأن الهدف الأسمى للدولة هو تحقيق الفضيلة ، وأن الفضلية تنتمي الى دولة المدينة ولاتتحقق إلا فيها . أى أن أرسطو تبنى الهدف الأخلاقى للدولة من افلاطون .

ولكن ارسطو انتهى نهاية مختلفة عن أستاذه فى تحليل الدولة ونظم الحكم . فأرسطو يعتبر الى حد كبير أبو العلوم السياسية وخاصة أبو فرع الحكومات المقارنة . وهو أحد الفروع المتخصصة من هذه العلوم السياسية ، هذا إذا اعتبرنا أفلاطون « أبو الفلسفة السياسية » فقد فصل

* ورد فى بعض المصادر انه ولد عام ٣٨٥ ق .

ارسطو بين الأخلاق والسياسة فى تحليله وان كان فى بعض النواحى ظل متأثرا بأستاذه افلاطون . كما فصل بين السياسة وبين مجرد التفكير الفلسفى والعمل الذهنى . فقد بنى أفكاره لا على مجرد التفكير المجرد كما هى الحال بالنسبة لأفلاطون ، بل عن طريق تحليل نحو ١٥٨ دستور دولة مدينة كانت قائمة فى ذلك الوقت وقام باستخلاص نتائجه عن طريق اعادة ترتيب وتبويب الحقائق . فأرسطو الذى كان رائدا للواقعية على خلاف أستاذه افلاطون على الرغم من أنه بدأ مثله من واقع الحياة الاثينية الا انه لم يهدف الى اعادة ترتيب العلاقات الانسانية فى المجتمع بل هدف الى مجرد بحث الأوضاع وتحليلها كما هى لا كما يجب أن تكون وفقا لنظرة معمارية فى ذهنه . وعليه فان ارسطو يعتبر بحق أبو الحكومات المقارنة ورائد الواقعية كما كان افلاطون رائد المثالية .

وقد أكد أرسطو على ضرورة ارتباط المفكر السياسى بالسلطة السياسية . فمكان المفكر السياسى ليس الكهف بمعنى الانعزال (المادى أو المعنوى) والتفكير المجرد وفقا لرأى افلاطون بل الارتباط بمقر السلطة .

أهم اسباب واقعية أرسطو :

هناك عدة محاولات لتفسير الأسباب وراء هذه الواقعية :

- فالبعض يرجعها الى الظروف البيئية المباشرة التى عاشها أرسطو والبعض الآخر يرجعها الى الظروف العامة الموجودة فى اليونان القديمة فى وقته . والثالث ، يؤكد على طبيعة تفكيره المستقل وتراكم العديد من الظروف البيئية المباشرة وغير مباشرة .
- وبصفة عامة فان أرسطو لم يولد فى اثينا وانما جاء من شمالها – من ستاجيرا على حدود مقدونيا – وهو فى السابعة عشرة ليتلقى تعليمه ، وتتلمذ على يد افلاطون فى الاكاديمية لمدة عشرين عاما حتى وفاة افلاطون[١] . وأهمية هذا انه الى حد بعيد لم يكن يرتبط عاطفيا

---

(١) انظر : Ebenstein, op . cit . . p.

بأثينا ، وبالتالى فقد كان أكثر قدرة على التحليل المستقل . إى أن البعض يرى أن عدم انتماء ارسطو الأصلى لأثينا جعله أكثر موضوعية فى تحليل أسباب تدهورها وفى تحليل نظامها السياسى ونظم غيرها من دول المدينة . فقد جاء من مجتمعه الى مجتمع أجنبى عنه مما أدى الى قدرته على حرية التفكير ، وبالتالى كان اكثر موضوعية ومحايدة بالنسبة لمشاكل التدهور السياسى لاثينا وهزيمتها السابق ذكرها .

- ومن ناحية ثانية ، فقد ولد أرسطو أصلا فى مقر سلطة ، فقد كان والده – أوينير نيقوماخس Nikomachos – طبيبا خاصا لملك مقدونيا – امنياس الثالث – وقد ترك هذا أثره على أفكار أرسطو فى ضرورة ربط المفكر السياسى لنفسه بمقر سلطة . كما عمل ارسطو لفترة ، وذلك بدعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا كمعلم لابنه الاسكندر ، الذى أصبح فيما بعد الاسكندر الأكبر صاحب ثانى أكبر امبراطورية فى التاريخ . وقد ظل فى بلاط مقدونيا حتى اعتلى الاسكندر العرش . وحتى بعد أن عاد أرسطو لاثينا فقد جاء فى حماية الاسكندر كسلطة أجنبية متسلطة على اثينا ، وان كان لم يشتغل بالسياسة وممارستها : فقد ظل أجنبيا فى اثينا. وبانشائه لمدرسته وهى اللوقيون Likeion أو الليسية Lyceum او المشائية[٢] – على نسق اكاديمية افلاطون – فانها لم تكن مستقلة بل كانت تحت رعاية – انتيباتر – الحاكم المطلق الذى كان يحكم اليونان من قبل الاسكندر ، ملك مقدونيا فى ذلك الوقت . وقد توسعت اللوقيون وضمت العديد من المساكن للطلبة ، كما تضمنت معبدا فضلا عن العديد من المبانى مما جعلها تصبح مؤسسة تعليمية كبيرة الحجم .

- فضلا عن هذا فقد تأثر ارسطو بدراسة والده للطب فجاء تحليله متأثرا بالتحليل العلمى ودراسة الفيزياء على خلاف افلاطون وتأثره بالرياضيات والتحليل التجريدى . وقد كانت له مؤلفاته فى العلوم الطبيعية والعلوم العضوية فضلا عن مؤلفاته فى المنطق والموضوعات الفلسفية والسياسية .

(٢) كانت هذه المدرسة تقع بجوار معبد ابولون اللوقيونى . كما اشتهرت باسم « المشائية Peripatetic» نظرا لان أرسطو كان يتمشى جيئة وذهابا وهو يحاضر .

- من ناحية أخرى نلاحظ أن ارسطو تتلمذ على افلاطون فى شيخوخته اى على يد افلاطون الواقعي لاعلى يد أفلاطون المثالى أى تتلمذ على يد افلاطون « القوانين » لا أفلاطون «الجمهورية» . وبالتالى فان الكثير من أفكار ارسطو السياسية قام على ما جاء به أفلاطون فى القوانين وفى السياسى .
- كما تنقل بعد وفاة افلاطون – وتشتت أتباع الأكاديمية – فى آسيا الصغرى[٣] ، مما أعطاه خبرة ورؤية عما يجرى خارج اثينا بل واليونان .
- فضلا عن هذا فان ارسطو عاش فى فترة بداية ازدهار اثينا من جديد مع بداية تدهور اسبرطة ونظامها الارستقراطى العسكرى القائم على الشيوعية كما أن ذكريات حرب البلوبونيز كانت قد خمدت الى حد كبير .

وفى نهاية حياة أرسطو تعرض لما كاد أن يعيد للأذهان الموت المأسوى لسقراط – الذى أعدم نتيجة آرائه – حيث قام الصراع بين أثينا ومقدونيا بعد توسع الاسكندر الأكبر واتخاذه لأسلوب مايعرف «بالاستبداد الشرقى» وقد تعرض أرسطو لتيارين معاديين مختلفين : حيث من جهة اكتسب عدم شعبية فى اثينا نتيجة صلته بمقدونيا والاسكندر تلميذه السابق ، ولكن من جهة أخرى فان أرسطو اكتسب عداء الاسكندر نفسه بعد محاولة فاشلة لقتله اشترك فيها أحد أبناء أخوة أرسطو والذى عذب وأعدم بسببها ، ومع هذا فان هذه الحادثة لم تحسن وضع أرسطو أو شعبيته فى أثينا . ففى الحملة المعادية لمقدونيا بعد وفاة الاسكندر الأكبر

(٣) انظر ولمزيد من المعلومات عن حياته : عبد الرحمن بدوى ، ارسطو ، خلاصة الفكر الاوربى ، سلسلة الينابيع ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣ ، ص ٣ – ٣٥ .
ومن المراجع الأساسية عن أرسطو أنظر : Ernest Barker, The Politics of Aristotle, London : Oxford Univ . press . , 1968 .
لمزيد من المعلومات عن حياته انظر المقدمة .
انظر ايضا : Barker, The Political Thought of Plato & Aristotle, Op . cit . , pp . 208 - 263 .

سنة ٣٢٣ حكم عليه بالاعدام بتهمة تدعيم سب المقدسات وهى تهمة شائعة فى ذلك الوقت وكانت من ضمن ماتهم به سقراط من قبل كما سبق توضيحه . ولكن ارسطو نجا من الحكم وعمل على الابتعاد عن اثينا حتى وفاته(٤) .

ويعتبر كتاب السياسة(٥) « The Politics » أهم انجازات ارسطو فى الفكر السياسى ويعتقد أنه عمل لم يتم فى حياة ارسطو بل انه قد جمعه شخص مابعد وفاته . ويتضمن الكتاب مجموعة مما يمكن أن يعتبر مقالات وخواطر سياسية لأرسطو وينقصه الترابط الى حد كبير . كما انه يلاحظ عليه التكرار بين فصوله . هذا فضلا عن كتاب الأخلاق النيقوماخية(٦) .

نشأة الدولة عند ارسطو :

يرى أرسطو أن الدولة تنشأ نشأة طبيعية ، فهى تمثل نموا طبيعيا للعائلة والقرية ـ التى اطلق عليها « المستعمرة الطبيعية للعائلة »(٧) ، وذلك على خلاف رأى افلاطون الذى رأى انها تنشأ نشأة مصطنعة نتيجة الحاجة لسد احتياجات الافراد وحاجات تقسيم العمل لمواجهة الأبعاد الاقتصادية . فأرسطو اعتبر أن الدولة كائن حى ينمو بنمو الأسرة والقرية . ولكن من الملاحظ أنه قد أعطى للدولة هدفا أسمى من ذلك الذى أعطاه لها أفلاطون تحقيقا للكمال المعنوى . فالدولة توجد لا لمجرد سد احتياجات الافراد حيث أن الأسرة والقرية كفيلة بهذا ، ولكن توجد لتحقيق الكمال المعنوى للفرد . وهو يؤكد هذا بقوله : « غير ان الجماعة السياسية موضوعها ليس المعيشة المادية لافرادها وحسب بل سعادتهم

---

(٤) التى نتجت عن مرض مزمن فى المعدة .

(٥) ويعرف أيضا بالسياسات .
ولمزيد من المعلومات عن مؤلفات أرسطو العديدة فى المجالات المختلفة ، انظر : مقدمة د . عبد الحميد بدوى فى : أرسطو ، السياسة ، مرجع سابق ص ٣٦ - ٥٢ .

(٦) وقد أهداه الى ابنه نيقوماخس .

(٧) أرسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، الكتاب الأول ، الباب الأول ، فقرة ٧ ، ص ٩٥ .

وفضيلتهم»[٨] . اي ان الدولة فى نظر أرسطو لها مهمة معنوية أسمى من تلك التى بدأ منها افلاطون ، فالفرد وان كان يستطيع أن يسد احتياجاته الأولية فى الأسرة والقرية الا انه يعيش فى الدولة ليحيا حياة أفضل . ويرى أرسطو أن الانسان حيوان سياسى أى أنه لايعيش الا فى مجتمع سياسى بحكم طبيعته حيث يسعى لتحقيق ذاته فى المجتمع السياسى أو الدولة . وقد أكد على أن من لايعيش فى مجتمع سياسى فهو إما فوق البشر : أى إله أو دون الانسان أو البشر : أى حيوان[٩] . فهناك تأكيد مستمر على أن حياة الجماعة تعتبر طبيعية وضرورية للفرد حيث أن هناك غريزة اجتماعية لدى جميع الأفراد بالطبيعة للتجمع . « فالطبع اذن يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسى »[١٠] . والدولة هى ذلك النوع من المنظمات الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة ، حيث انها ليست مجرد جماعة من الكائنات الحية ، ولكنها جماعة من المتساوين تهدف لأفضل حياة ممكنة : وما يضم الأفراد فى جماعات وعلى رأسها الدولة هو صالحهم العام .

علم السياسة : علم السعادة أو علم السيادة :

كان أرسطو أول من تناول علم السياسة بالتعريف والتحليل : وهو فى رأيه العلم الذى يضفى على الانسان الخير . فهو الذى يكشف للانسان عن أعلى قيمة فى الحياة ، ويوضح له السلوك الذى يجب اتباعه للوصول الى هذه القيمة . وعلى هذا فهو أهم العلوم وأولها ، حيث انه هوالذى ينظمها ويحدد مكانها فى المدينة . وعلم السياسة هو العلم الذى يهتم بنظام المدينة بأجمعها ، حيث الانسان يحقق ذاته وكماله فيها . هذا والهدف النهائى المنشود كهدف مطلق يسعى اليه الفرد لذاته هو السعادة : فهى أعلى قيمة تصبو اليها النفس البشرية . والجماعة السياسية أو المدينة ،

---

(٨) المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الباب الخامس ، فقرة ١١ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٩) ففى قوله : « وأن هذا الذى لايستطيع أن يعيش فى الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات فتلك لايستطيع ألبته أن يكون عضوا فى الدولة . انما هو بهيمة أو إله» . المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الباب الأول ، فقرة ١٢ ، ص ٩٧ .

(١٠) المرجع السابق ، فقرة ١٣ ، ص ٩٧ .

التى هى موضع اهتمام علم السياسة ، هدفها الأساسى تحقيق السعادة . وقد كرر هذا المعنى فى كتاباته ، من ذلك قوله : « غير أن الجماعة السياسية موضوعها ليس المعيشة المادية لأفرادها وحسب بل سعادتهم وفضيلتهم . والا لأمكن أن تنشأ بين أرقاء او بين كائنات أخرى غير الناس ممن لايبلغون مع ذلك تأليفها البتة بما أنهم غير أهل للسعادة وللاختيار الحر »[١١] ، كما يقول : « فالمدينة هى اجتماع السعادة والفضيلة للعائلات والطبقات المختلفة للسكان من أجل عيشة تامة تكفى نفسها بنفسها».... « فغاية الدولة انما هى سعادة المواطنين» ..... « على هذا فالاجتماع السياسى اذا موضوعه حتما هو فضيلة الافراد وسعادتهم لامجرد العيش المشترك فقط »[١٢] .

فالسعادة تعتبر فضيلة[١٣] خاصة وعامة فى نفس الوقت . **وعلم السياسة هو علم السعادة**[١٤] . وقد عرف أرسطو بفيلسوف السعادة فى الغرب نظرا للدور المحورى الذى أعطاه للسعادة فى تحليله للأخلاق والسياسة .

ويوضح أرسطو أن التعقل هو الفضيلة التى جوهرها الخير المطلق وليس الخيرات الخاصة . والخير المطلق هو السعادة أو شىء مما له نفع عظيم فى أن ينال به السعادة .[١٥] وهو يفرق بين التعقل والحكمة : فالأخيرة من حيث أنها تدرك أفضل الأشياء وأكملها فان موضوعها ليس إنسانيا بل إلهيا .

(١١) المرجع سابق الكتاب الثالث ، الباب الخامس ، فقرة ١١ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(١٢) المرجع السابق ص ٢٠٤ .

(١٣) يؤكد أرسطو على أن السعادة هى تنمية الفضيلة المطلقة لا الفضيلة الاضافية . ويوضح هذا بقوله : «ان السعادة هى تنمية الفضيلة ومزاولتها مزاولة تامة ، لا الفضيلة الاضافية بل المطلقة : وأعنى بالاضافية الفضيلة المطبقة على الحاجات الضرورية للحياة ، وبالمطلقة تلك التى تنفرد بالانطباق على الجميل وعلى الطيب» انظر : المرجع السابق ، الكتاب الرابع ، الباب الثانى عشر ، فقرة ٣ ، ص ٢٧٢ .

(14) Aristotle, Ethique de Nicomaque, T . J . Voliq‥n, Paris : Garnier Flamarion, 1968, X, 1177 A 15 .

(١٥) المرجع السابق ، الكتاب السادس ، ١١٤٠ أ ٨ .

وفى تحليله للفضيلة تبنى أرسطو مفهوم **الوسطية** حيث رأى أن الفضيلة ماهى إلا وسط بين رزيلتين فهى : « هيئات نفسية وملكات متوسطة بين هيئتين كلتيهما رزيلتين ، احداهما أزيد والأخرى أنقص »[١٦] (فالشجاعة مثلا كفضيلة هى وسط بين رزيلتين هما التهور والجبن) . ولكنه قصد به « المتوسط بالنسبة الينا » أو المتوسط النسبى ، وليس المتوسط فى نفسه أو الوسط الحسابى .[١٧]

والعدالة فى رأيه من أهم الفضائل ، وهى تتمثل فى « تقسيم الخيرات المشتركة لأهل المدينة عليهم جميعا » . وقد أطلق عليها **العدالة التوزيعية** ، ولكن يكملها **العدالة التصحيحية** : وهى الخاصة بحفظ ذلك التوزيع وتأمين الخيرات الموزعة بتصحيح أى خلل يمس التوزيع .

ويرجع الفضل إلى أرسطو فى أنه كان الرائد فى جعل علم السياسة فى مصاف العلوم وهذا العلم له جانبان : أولهما أنه علم السعادة وفقا لما سبق توضيحه ، أما الجانب الثانى فهو أنه : علم السيادة ، حيث السعادة لاتتحقق إلا فى الدولة ، ومن ثم كان الأهتمام بموقع السيادة فى الدولة وكيفية ممارستها. ويتضح هذا الجانب التطبيقى لعلم السياسة من تحليل أرسطو لأنواع الحكومات ، كما سيرد توضيحه[١٨] .

---

(١٦) المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، ١١٥٦ ب ٣٥ .

(١٧) فقد أوضح أن ٦ هى المتوسط الدقيق بين ١٠ ، ٢ وهى ثابته أيا كان الوضع ، ولا تكون الا ذلك (١٠ + ٢ = ١٢ ÷ ٢ = ٦) . أما المتوسط النسبى فقد أوضحه بالغذاء الكافى بالنسبة للصبى والذى يختلف عنه بالنسبة للمصارع الشهير ميلون .
انظر ولمزيد من المعلومات : المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، ١١٠٦ ب ١ – ٧ .

(١٨) ففى قول أرسطو : « بما أن السعادة هى الخير الأعلى ، وبما أنها تنحصر فى ممارسة الفضيلة وتطبيقها التام ، وأن الفضيلة فى النظام الطبيعى للأشياء موزعة لاعلى سواء بين الناس ، لان حظ بعضهم منها قليل جدا وبعضهم مجردون منها تماما ، يكون من البديهى هنا لزوم البحث فى ينبوع الفروق والانقسامات بين الحكومات» .
انظر ، أرسطو ، أحمد لطفى السيد ، الكتاب الرابع ، الباب السابق ، فقرة ٣ ، ص ٢٥٨ .

أهم الانتقادات التى وجهها أرسطو لأفلاطون :

مع أن ارسطو قد رأى أن الأسرة هى ركيزة الدولة الا أنه لايمكن تشبيه سلطة رب الأسرة بسلطة الحاكم فى الدولة : فمع تأكيده ان الاسرة هى نواة للدولة ودعامتها ، وان كلا من رب الأسرة وحاكم الدولة يعملان لصالح الجماعة (وان كانت فى الاسرة الجماعة محددة ومرتبطة برابطة الدم) **إلا أنه يؤكد نقده لما جاء به افلاطون من تشبيه سلطة الحاكم فى الدولة بالسلطة الأبوية أو العائلية وذلك من وجهتين :**

١ - فقد أوضح أن سلطة الحاكم فى الدولة هى سلطة أحرار على أحرار أى أن أساسها المساواة أما سلطة رب العائلة على أعضائها فلا تقوم على مبدأ المساواة حيث يرعى رب الأسرة زوجته - والمرأة كما أوضح أرسطو دون قدرات الرجل - كما يرعى رب الأسرة أبناءه القصر وهم بالطبع دون قدراته ، ويرعى أيضا عبيده وهم دون قدرات زوجته وأبنائه على الأقل من ناحية القدرات الذهنية . فضلا عن أن العلاقة بين السيد والعبد هى فى صالح السيد بالدرجة الأولى .

٢ - اما الوجهة الثانية فان أرسطو يوضح ان سلطة رب العائلة في حد ذاتها ليست واحدة بل انها تتنوع ممارستها وفقا لطبيعة من تمارس عليه . ففي رأيه أن رب الأسرة يتعامل مع زوجته على أنه حاكم دستورى أو مقيد ، أما مع أطفاله القصر فهو يتعامل معهم كحاكم مطلق ، أما مع عبيده فهو يتعامل كحاكم مستبد . ومن هنا فقد جاء أرسطو بمساهمة هامة تتمثل في توضيح تنوع السلطة . وقدم فى مجالها أهم انتقاداته السياسية لأستاذه افلاطون ، والخاصة بأساس السلطة فى الدولة ، الأمر الذى سنتعرض له من جديد عند بحث رأى أرسطو فى الحكومات وأساس السلطة . واذا كان أنصار الاتجاه الديكتاتورى قد تبنوا مفهوم السلطة العائلية - أو الأبوية كأساس سلطة الحاكم فى الدولة فان انتقادات أرسطو فى هذا المجال ظلت على مر العصور من أهم ماوجه لهذا الأساس فى السلطة من نقد .

وفضلا عن ذلك فإن أرسطو وجه انتقادات أخرى شديدة لاستاذه أفلاطون ، تناولت العديد من أفكاره . فقد انتقد على وجه الخصوص **شيوعية افلاطون** واعتبر :

- أن الشيوعية لايمكن أن تكون وسيلة لتحقيق حاجات فاضلة أى لايمكن أن تكون وسيلة لتحقيق الوحدة الفاضلة المعنوية (الروحية) فى المجتمع حيث أن الفرد بطبيعته وأيا كانت حكمته لايمكن أن يشعر بالارتباط بما يمتلك على الشيوع . وبالتالى فانه إذا لم يكن للحكام ارتباط خاص فلا يمكن لهم فى نظر أرسطو أن يهتموا بالمصالح العامة .
- كما اكد ان القضاء على الاسرة لايمكن أن يطبق كلية حيث أن الأطفال سيتمكنون من التعرف على آبائهم على الأقل عن طريق الشبه .
- كما أن هذه الافكار قد تؤدى الى الكثير من الجرائم الخلقية أى أنها قد تقضى على بعض الاختلافات فى جانب ولكنها ستبدى مساوئها عند تطبيقها .
- وان الملكية الجماعية ستؤدى الى فقر عام وستثير مشاكل عديدة حيث ينعدم الدافع الشخصى .

- كما انتقد أيضا أفلاطون فى آرائه الأكثر واقعية كما جاءت فى القوانين والخاصة بتحديد الملكية بأنه إذا لم يحدد عدد السكان فى الدولة – بمعنى ادق عدد أفراد العائلة الواحدة- فان الزيادة غير المتساوية فى حجم العائلات ستؤدى بالضرورة الى اخلال التوازن المنشود .

فضلا عن هذا فقد أكد على أن الطبقات العليا لن تكون راضية عن هذا التساوى فى الملكية . يضاف الى ذلك أن الخلافات المدنية لن تنتهى بانتهاء عنصر عدم المساواة فى الملكية حيث أن الصراع على القوة أو الشهرة سيأخذ أشكالاً جديدة حتى إذا انتهى عنصر عدم المساواة فى الثروة .

وباختصار فقد رأى أن شيوعية افلاطون غير انسانية وغير عملية . وفى قوله : « للانسان باعثان كبيران للرحمة ، وهما الملكية والعواطف . وانه لا محل لأحد هذين الاحساسين ولا للآخر فى جمهورية افلاطون »[١٩] .

ومن الانتقادات التى وجهها أرسطو الى أفلاطون مايتعلق بالقوانين العامة فقد نادى بامكانية ، بل بضرورة إعادة تفسير وإصلاح القوانين طبقا للأوضاع الجديدة التى طرأت بعد إيجاد هذه القوانين . فقد أكد أن طاعة القوانين تعتمد بالدرجة الأولى على مجرد التعود والخوف ، وبالتالى فان هذا الشعور سيتلاشى اذا بدأ المواطنون فى التعود على النقد وتقييم القوانين بهدف تعديلها إذا لم تكن صالحة[٢٠] .

كما انتقد أيضا مفهوم الوحدة التامة – خاصة بين الحكام – التى بنى عليها افلاطون دولته المثالية : حيث أكد أرسطو على أن أساس الدولة هو الاختلاف والتعدد ، بل إن الدولة التى تذهب الى هذا الحد من الوحدة فانها لاتصبح دولة فى رأيه حيث تخرج عن طبيعة الدولة المتمثلة فى التعدد : فالدولة قائمة على التعاون بين « أنواع مختلفة من الأفراد » . كما يذكر أن نفس المبدأ ينطبق على الأسرة .

ومع تأكيده على الاختلاف والتعدد كأساس مميز للدولة الا أنه حرص على تأكيد الهدف المشترك والرابطة المشتركة بين المواطنين[٢١] .

---

(١٩) أرسطو ، أحمد لطفى السيد ، مرجع سابق ، الكتاب الثانى ، الباب الأول ، فقرة ١٧ ، ص ١٣٢ .

(٢٠) هناك من يوضح ان معارضة أرسطو لافلاطون بدأت فى وقت مبكر ، فى حياة افلاطون نفسه الذى ينسب اليه قوله : « لقد داسنى أرسطو كما يدرس المهر أمه » . انظر ، مقدمة د . عبد الرحمن بدوى فى ارسطو ، السياسة ، مرجع سابق ص ٢٢ . وعليه فكثيرا ما يذكر ان أرسطو انتمى لأكاديمية افلاطون بالجسم فقط بينما كان بروحه معاديا لها ، انظر المرجع السابق ص ٢٦ .

(٢١) شبه أرسطو المواطنين بالملاحين الذين وان اختلفوا فى وظائفهم إلا أنه يجمعهم هدف مشترك هو سلامة السفينة . وهو يعبر عن هذا بقوله : « اعضاء الدولة يشبهون =

الانتقادات التى وجهها أرسطو لاسبرطة :

انتقد أرسطو نظام الحكم فى أسبرطة من عدة أوجه :

- فقد أكد على أن هدف الدولة هدف خاطىء حيث أنه لايرمى الى تحقيق الفضيلة بل الى الغزو العسكرى .
- كما رأى أنهم يسيئون معاملة الأقنان .
- هذا بالاضافة الى أن نساءهم يتمتعن بنفوذ كبير .
- فضلا عن أن تركيز الملكية فى أيدى قليلة يحرم معظم جماهير المواطنين من النفوذ ومن صفة المواطنين .
- كما أكد أرسطو فى انتقاده لأسبارطة أن أوضاعها المالية كانت على درجة كبيرة من السوء حيث أنه لم يكن هناك احتياطى ، وكان المواطنون يضطرون لدفع الضرائب كلما تطلب الأمر - كما أوضح أن نظام الوراثة المعمول به فى اسبرطة أدى إلى ايجاد عناصر غير صالحة للحكم .

رأى أرسطو فى الدستور :

فيما يتعلق بتعريف الدستور فقد اعتبر أرسطو أن الدستور بمثابة العمود الفقرى الأساسى للدولة ، وبالتالى إذا انهار هذا الدستور تغير هيكل الدولة وإذا تلاشى تتلاشى الدولة . وقد أوضح أن الدستور يمثل النظام العام للسلطة الذى تمارس الدولة من خلاله وظائفها وانه يتضمن مقر السيادة فى الدولة وعدد المؤسسات الحكومية وطبيعتها والعلاقة بينها ووضع موظفى الدولة وأسلوب التوظيف ... الخ . والحكومة الجديدة من المنطقى فى رأيه أن تتنصل من قيود والتزامات وديون الحكومة القديمة وذلك عقب ثورة ، حيث ان الثورة والتغيير الجذرى يعنى قيام وضع جديد فى ظل دستور جديد . ويتساءل أرسطو عن مقر السيادة فى الدولة بمعنى أن السيادة يجب أن تركز فى القلة

= الملاحين تماما . فعلى رغم اختلاف وظائفهم سلامة الجماعة هى عملهم المشترك . والجماعة هنا هى الدولة » .

انظر : أرسطو ، أحمد لطفى السيد ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، الباب الثانى ، فقرة ٢٠١ ، ص ١٨٧ .

أم فى الكثرة ؟ وفى هذا المجال يوضح أرسطو أن الدولة مؤسسة ليس الهدف منها تحقيق الأهداف المحددة ، ولكن ممارسة وتطوير الفضيلة التى يعنى بها الكمال الثقافى والخلقى . وهو يرى أن طبيعة جماعة الرفاهية التى تمثلها أى دولة تتوقف على دستورها بحيث يمكن اعتبار الدولة والدستور متطابقين ومتماثلين . وبالتالى فان تغير الدستور يعنى تغير علاقات الجماعة .

ويؤكد ارسطو أن أولئك الذين يساهمون أكثر فى تحقيق حياة أفضل يجب أن يتمتعوا بسلطة خاصة . ولكن فى نفس الوقت يؤكد أن الشعب فى مجموعه تزيد فضيلته عن فضيلة أى فرد أو قلة من الأفراد . وعليه فان السيادة يجب أن تستقر فى الشعب . ولا يعنى هذا أن الشعب فى مجموعه يتولى السلطة والوظائف ولكن يعنى أن مجموع المواطنين يجب أن تكون لهم الكلمة العليا فى القرارات السياسية الهامة الرئيسية .

ويرى أرسطو أن الحكمة الجماعية ستكون بالضرورة أفضل من حكم القلة المميزة . وفى نفس الوقت يؤكد أنه إذا وجد شخص أو قلة تتمتع بحكمة تزيد فى مجموعها عما يتمتع به مجموع الشعب فى هذه الحالة ، التى يعتبرها صعبة التحقيق ، يجب أن يكون لهذا الشخص أو هذه القلة السلطة العليا فى الدولة .

كما يؤكد أرسطو أن القانون - وهو « العقل مجردا عن الهوى » - يجب أن تكون له السلطة المطلقة فى الدولة وان كان يبدو فى بعض الأحوال أن نتاج تطبيقه يترتب عليه بعض مظاهر عدم العدالة إلا أن هذا أفضل كثيرا من عدم وجود قانون ومن السلطة العشوائية المطلقة فى يد فرد أو جماعة .

صفة المواطن عند أرسطو وأساس الدولة :

لقد تأثر أرسطو تأثرا مباشرا بالتجربة اليونانية فى تحديد صفة المواطن حيث رأى أن : المواطن هو الذى يقوم بممارسة السلطة

السياسية ويقوم بمشاركة سياسية مباشرة ففى قوله : « وهذا الذى يكون مواطنا تماما هو الذى له نصيب فى السلطات العامة »[٢٢] . وبالتالى فان عدد المواطنين بالنسبة لأرسطو كان بالضرورة محدودا . وقد اشترط للمواطنة شرط الذكورة لمن هم فى سن القيد المدنى ، والجنسية - أى المولود من أب وام مواطنين ، والقدرة على اعالة تابعيه[٢٣] . والمواطن فى رأيه - متأثرا بالتجربة اليونانية - يجب أن يحرر من أعباء الحياة اليومية والمهام الانتاجية اليدوية[٢٤] ، وبالتالى فهو يخرج من عداد المواطنين العمال والفنيين وغيرهم مؤكدا أن هؤلاء لديهم القدرة على الطاعة فقط ، ولكن ليس لديهم المقدرة على القيادة واتخاذ القرارات بينما المواطن يجب أن يكون قادرا على الطاعة والقيادة واتخاذ القرار فى آن واحد .

وعليه فقد دافع ارسطو عن وجود العبيد على أساس عدم قدرتهم الذهنية : فالرق فى نظره مفيد للطرفين : السادة والعبيد على حد سواء[٢٥] . حيث انه يحقق الاكتفاء الاقتصادى والانتاجية من جانب العبيد وبذلك يستفيد السادة بينما فى نفس الوقت هو مفيد بالنسبة للعبيد حيث انهم لايتسنى لهم امكانية اتخاذ القرارات وبذلك سيوفر لهم مجهود مواجهة المشاكل وتخطى مشكلة اتخاذ القرار . وقد رأى

---

(٢٢) ارسطو ، السياسة ، احمد لطفى السيد ، مرجع سابق ص ١٩٤ .

(٢٣) المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الباب الأول ، الفصل التاسع ، ص ١٨٢ - ١٨٣ . ويذكر أرسطو بهذا الصدد أن الأولاد الذين لم يبلغوا سن القيد المدنى يعتبروا مواطنين ناقصين ، أما الشيوخ الذين حذفت اسماؤهم منه فهم مواطنون متقاعدون .

(٢٤) ويوضح ذلك بقوله : « ففى هذه الجمهورية الفاضلة حيث تكون فضيلة المواطنين أمرا واقعيا على اطلاق الكلمة بتمامه لا أضافيا إلى مذهب معين يحرص المواطنون على الامتناع من كل مهنة آلية ، ومن كل مضاربة مفرطة الربح ، ومن الأعمال الخسيسة والمضادة للفضيلة . كذلك هم لايزاولون الزراعة ، فإنه ينبغى أن يكون للمرء من الفراغ لاكتساب الفضيلة والاشتغال بالشىء العام » .
انظر : المرجع السابق ، الكتاب الرابع ، الباب الثامن ، فقرة ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٢٥) لمزيد من المعلومات عن رأيه فى الرق انظر : المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الباب الأول فقرة ٥ ص ٩٤ ، والباب الثانى كله ص ٩٨ - ١٠٧ .

ارسطو ان منفعة العبيد والحيوانات الأليفة لاتختلف كثيرا حيث ان كليهما يسهر على احتياجات الحياة[٢٦] . وكانت هذه النظرة هى السائدة ليس فقط فى عصره ولكن فى الغرب عامة حتى الغاء الرق فى القرن الماضى. فالعبد كان ينظر اليه كعضو ضرورى فى العائلة . ويلاحظ أن العبيد كانوا يتمتعون بمعاملة طيبة فى اليونان على عكس الحال فى روما مثلا .

وقد فرق أرسطو بين « العبودية بالقانون » و « العبودية بالطبيعة » ، فالعبد بالطبيعة هو الشخص الذى ينتمى للعقل فقط بما يمكنه من مجرد الفهم والادراك ولكن دون أن يكون لديه عقل للتفكير واتخاذ القـرار . وبالتالى فقد أقر ارسطو فقط العبودية بالطبيعة القائمة على عدم التفوق الذهنى للعبد وتخلفه بالنسبة للسيد[٢٧] . ووفقا لآرائه هذه فقد ذهب إلى أن اخضاع الأفراد للرق نتيجة للحروب – حيث أن معظم العبيد أخذوا فى الحروب – لايتمشى مع العدالة بالنسبة للكثيرين الذين ليسوا عبيدا بالطبيعة ولكن أصبحوا عبيدا بالقانون : قانون الحرب ، مع أن الحرب نفسها قد تكون جائرة .

وفى مجال توضيح صفة المواطن ودوره فى الدولة وتحديد الأساس الذى تقوم عليه الدولة ينتقد ارسطو انتقادا شديدا الأساس الذى تقوم عليه الدولة عند افلاطون . فقد اعتبر أن تركيز افلاطون على الرغبة فى الوحدة التامة للدولة يعتبر مبالغا فيه الى حد كبير حيث ان الدولة يجب ألا تكون موحدة كلية بل يجب أن تكون بمثابة كائن عضوى متماسك فتكون من مجموعة افراد مختلفين بوظائف متعددة . من ناحية أخرى ، يرى أرسطو أن تفسير العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفقا لأفلاطون على أنها مجرد علاقة مبسطة قائمة على أن القلة لديها الحكمة والعقل وبالتالى لديها المقدرة على اتخاذ القـرار والكثرة ليس لديها هذه المقدرة بل كل ما يمكنها هو الطاعة ، يعتبر الى حد كبير تبسيطا أكثر مما يجب . فنظام الحكم فى رأى ارسطو يتطلب البحث عن نقاط أكثر تعقيدا مثل : أين تقع

(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

(٢٧) وحيث أن اليونانيين عامة لديهم تفوق ذهنى – كما أوضح أرسطو وفقا للنظرة السائدة فى اليونان القديمة – فانهم لايمثلون مصدرا للرق .

السلطة فى الدولة ؟ ولمصلحة من تمارس هذه السلطة ؟ وما هو شكل الدستور الموجود فى الدولة ؟ وغيرها من نقاط . فالقول بأن أساس الحكم هو المقدرة على اتخاذ القرار من جانب والطاعة من جانب آخر قول خاطىء حيث أن المواطنين جميعا لديهم القدرة على اتخاذ القرار والطاعة معا .

وقد أكد على أن : « جميع المواطنين يجب أن يشتركوا فى حكومة الدولة» ، كل حسب عمره وتجربته وأهليته : بحيث يكون حمل السلاح للشباب ، والوظائف السياسية للكهولة ، والكهنوت للشيخوخة . فضلا عن هذا فإن المواطنين وحدهم هم الذين لهم حق ملكية الأموال الثابتة[٢٨] .

آراء أرسطو فى الحكم وأنواع الحكومات :

قام أرسطو بتحليل دساتير نحو ١٥٨ دولة مدينة فى محاولة للوصول الى أنواع الحكم ، ومن الملاحظ أن أرسطو لم يؤكد على الدولة المثالية . ففى رأيه أن الأفضل يتوقف عادة على طبيعة الأوضاع والظروف . وبصفة عامة فقد أوضح أرسطو أن الأفضل هو الوسيط المنطقى بين أمرين متطرفين[٢٩] وعليه ففى تحليله لدساتير التى جمعها مع تلاميذه والتى كانت أساس الدراسة فى مدرسته **فقد استخدم معيارين أساسيين لتقسيم أنواع الحكومات :**

المعيار الأول عددى أو كمى : ويقوم على أساس كم عدد القائمين بممارسة السلطة السياسية ؟ **أما المعيار الثانى فهو نوعى أو كيفى :** ويدور حول ، لمصلحة من تمارس السلطة السياسية فى الدولة ، أى هل تمارس لمصلحة الحاكمين أم المحكومين ؟

---

(٢٨) المرجع السابق ، الكتاب الرابع ، الباب الثامن ص ٢٥٩ - ٢٦١ .

(٢٩) فقد طبق أرسطو مبدأ الاخلاق فى « الوسط الذهبى The Golden mean » على حقل السياسة : حيث رأى ان عادة الفضيلة هى عادة التلطيف وأن « الفضيلة ستهدف الى الوسط » حيث تكون الممارسة الصحيحة للمهام والوظائف - كما توضحها العلوم والفنون - هى أساسا مسألة تناسق وانسجام وتوازن : بمعنى تحاشى التطرف والخطأ . ويوضح أن الفضيلة ستهدف الى الوسط : لا الوسط الحسابى بالمعنى الدقيق ولكن قصد « الوسط النسبى » ويعنى النسبى بالنسبة لطبيعة واحتياجات الشخص المعنى ، وتتكيف مع الوضع بأكمله الذى يجد فيه نفسه .

وو فقا لهذين المعيارين قام أرسطو بتقسيم الحكومات [٣٠] الى ستة أنواع : ثلاثة منها نقية وشرعية وطبيعية[٣١] ، وثلاثة غير نقية وغير شرعية تمثل فساد أومسخ الأنواع الثلاثة الأولى وتقابلها . ومعيار التفرقة بين كل مجموعة هو أن الحكومات النقية تعمل لصالح المحكومين - أى الصالح العام - وغير النقية تعمل لصالح الحاكمين - أى الصالح الفردى . أما معيار التفرقة بين انواع الحكومات داخل كل مجموعة فيتوقف على عدد القائمين بالحكم : شخص واحد ، أو قلة أو الكثرة (أى موزعة بين المواطنين ككل) .

والشكل التالى يوضح انواع الحكومات عند أرسطو ومعايير تقسيمها :

معيار كمى	معيار نوعى	
	حكومات نقية	حكومات فاسدة
فرد واحد	ملكية	استبدادية
قلة	أرستقراطية	أوليجاركية
الكثرة	دستورية	ديمقراطية غوغائية

(٣٠) لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ص ١٩٨ - ٢٠٥ .

(٣١) اوضح ارسطو ان الملكية ، والارستقراطية والدستورية تعتبر انواعا طبيعية وهى على صورة انواع السلطة فى العائلة . وانها تهدف كما تهدف العائلة لتحقيق الصالح العام : حيث ان العائلة تسبق تاريخيا الدولة وتصور مسبقا العلاقات التى تتم بعدها على مستوى مكبر فى الدولة . فسلطة رب العائلة مشابهة لاثنين من انواع الحكم الثلاثة الطبيعية النقية المذكورة : فالزوج يحكم ابناءه وزوجته كاحرار ولكن نوع الحكم مختلف فهو يحكم ابناءه كملك باعتباره متفوقا طبيعيا عليهم ، اما بالنسبة لزوجته فهو يحكم بما يشبه الحكم الدستورى ومضمونه ان طبيعة المواطنين متساوية ولايوجد اختلافات مع فارق اساسى فى ان السلطة بيد =

وقد رأى أرسطو متأثرا برأى افلاطون وبتحليله للدساتير الواقعية أن هناك اتجاها حتمياً للحكومات للتدهور من الحكومات النقية الى الحكومات الفاسدة . ومن حكم القلة الى حكم الكثرة .

ويلاحظ أن أرسطو وان اعتبر أن الملكية - باعتبارها حكم الفرد الواحد للصالح العام - هى أكثرها الهيةومثالية ، الا أن مسخها وفسادها - وهو الاستبدادية - يعتبر اسوأ انواع الحكم . وبالتالى فان التسلسل بالنسبة للحكومات الفاسدة يبدأ بأسوئها ويتدرج الى الأقل سوءا حيث الديمقراطية اكثرها احتمالا معرفا إياها بأنهاه حيث يحكم الفقراء فهذه هى ديمقراطية » .

من ناحية اخرى فقد قام أرسطو بنقض الدولة الفاضلة المثالية كما صورها افلاطون في جمهوريته سواء من حيث الاساس الذى تقوم عليه أو من حيث حكم الفلاسفة كما سبق توضيحه . وبصفة عامة فقد وجه أرسطو نقدا لفكرة الدولة المثالية كما جاء بها افلاطون فقد اعتبر ان الافضل يتوقف دائما على الاوضاع السائدة ، وان الاحسن فى نظره هو الوسيط المنطقى بين أمرين متطرفين .

فالحكم على أى من أنواع الحكم أفضل بالنسبة لشعب ما يتوقف على الخصائص الاجتماعية لذلك الشعب . « فالشعب الذى بحكم طبيعته قادر على انتاج جنس متفوق فى الفضيلة والقدرات السياسية يتلائم مع الحكومة الملكية أو الحكومة الارستقراطية فى حالة ما اذا كانت مجموعة بدلا من فرد هى التى تمثل هذا التفوق وتعبر عنه . وفى أى من هاتين الحالتين فان نظام الحكم يمثل أفضل لنواع الحكم . حيث أن « الافضل هو الذى يدار بواسطة الأفضل » . وهما النوعين الوحيدين اللذين يصبح فيهما الرجل الفاضل متطابقا مع المواطن الفاضل فى التعليم والعادات

= الزوج ولاتناوب كما هى الحال بين المواطنين فى الحكم الدستورى . أما سلطة رب العائلة على عبيده فهى تشبه الحكم الاستبدادى . وهى تشبه سلطة الروح على الجسد . وقد اعتبر هذا النوع ايضـ على مستوى العائلة طبيعيا وشرعيا وفقا لمفهومه .

والصفات . ولكن أيا من النوعين - الملكية والارستقراطية - لايعتبر عادلا أو مناسبا اذا كان الافراد متشابهين ومتساوين . وعليه فان الشعب المناسب للحرية الدستورية هو الذى يوجد بين أفراده طبيعيا تعدد يشبه الحرب ويكون قادرا على أن يحكم وان يطيع فى مقابل ذلك بواسطة قانون يعطى الوظائف والمراكز لمن يستطيعون القيام بها وفقا لما يستحقونه . والدستورية تختلف عن الديمقراطية فى انها تعترف بمصالح الاغنياء ضمن الصالح العام ، كما تختلف عن الارستقراطية فى ادخال أعضاء من كل الطبقات للمناصب فى الدولة

هذا ويتناول ارسطو بالتحليل أنواع الحكومات المختلفة مبينا مزايا وعيوب كل نوع وكيفية تطورها :

فبالنسبة **للملكية** : يحلل انواعها منطلقا أساسا من الواقع اليونانى ، موضحا ان الملوك الأول بها كانوا أبطالا من النموذج الهوميروسى حيث أدت انجازاتهم الى ان تبعهم الرعايا باختيارهم[٣٢] . بمعنى آخر يمكن القول بأن هؤلاء الملوك الأول تمتعوا بالزعامة الكاريزمية نتيجة انجازاتهم . وكانت سلطاتهم ممتدة لتشمل كل شىء - فقد كان الملك يقوم فى نفس الوقت بوظيفة القائد والقاضى والكاهن . ولكنهم تركوا سلطتهم لابنائهم من بعدهم . وقد تقلصت تلك السلطة تدريجيا حتى لم يبق لهم فى بعض دول المدينة الا بعض الشئون الدينية المتمثلة فى رياسة القرابين[٣٣] . وفى الحقيقة لم يبق لهم من السيادة المطلقة الا حق ادارة الشئون العسكرية وقت الحرب خارج حدودهم - وكان هذا هو وضع اسبرطه وقت أرسطو - ففى وقت الحرب كانت السلطة الملكية مطلقة فى الحملات التى قادوها ، كما ان الأمور الدينية كانت فى يدهم . ويذكر ارسطو أن السائد بين الشعوب «المتوحشة»[٣٤] خاصة الآسيوية

(٣٢) لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الباب التاسع ، فقرة ٢ ، ٧ ، ٨ ، ص ٢٢١ - ٢٢٣ .

(٣٣) بمعنى تقريبها بأنفسهم حيث يكون حضور الكهنة غير ضرورى .

(٣٤) المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الباب التاسع ، فقرة ٣ ، ص ٢٢٢ .

هو تمتع الملوك بها بسلطة غير محدودة . حيث «أن هذه الشعوب تطيق نير الاستبداد بلا مشقة وبلا تذمر » ، وفقا لقوله . ومع هذا فان مثل هذه الحكومة الإستبدادية تعتبر في رأيه شرعية لأنها تستند على قانون وضعي وعرف : فهي ملوكية استبدادية ووراثية بالقانون . وهناك نوع رابع يتشابه مع هذا النوع الاستبدادي ولكنه موجود بين الاغريق القدماء قائم على الانتخاب وليس الوراثة : فهي طغيان بالانتخاب ، وذلك عادة لمدة معينة أو لحدث معين . أما النوع الخامس والأخير فهو يشبه بالسلطة العائلية حيث يتصرف الملك في كل شيء في الدولة كما يتصرف الأب تجاه عائلته ، أو كما تتصرف الدولة في وطن آخر . [٣٥] وكذا يوضح ان الاتجاه في اليونان هو الاتجاه دائما من الملكية الى الديمقراطية : حيث الأولى لايمكنها أن تظهر في شكلها الأصلي القديم الا في حالة المدن الصغيرة . ولكن مع ازدياد حجم المدن فان الشكل الوحيد من اشكال الحكومات هو الديمقراطية وذلك بقيام الجماهير بأخذ السلطة واقامة الديمقراطيات .

ويذكر أرسطو بعض الانتقادات العملية للملكية كنوع من انواع الحكم وتتضح في التالي :

- ان الملكية تقترب من المثالية من الناحية النظرية لا من الناحية التطبيقية وأنه من المستحيل تطبيقها في المدن الكبيرة كما ذكرنا .

- ان الملك قد يكون مستقر السلطة كاملة قانونيا de jure ولكن واقعيا de facto ، فان السلطة موزعة بين اداريين واقسام تنفيذية . وعلى هذا فانه حتى في حالة الملكية المطلقة فان «حكم الأفضل» ليس حكم شخص منفرد . وهو يفسر رأيه بقوله : « ولكن رجلا واحدا لايمكن أن يرى كل شيء بعينه بل ينبغي ان يكل سلطانه الى كثيرين أدنى منه ، ومن ثم أليس أن تقرير هذا التوزيع في بداءة الأصل خير من أن يترك الى ارادة فرد واحد »[٣٦] .

---

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

(٣٦) المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الباب الحادي عشر ، فقرة ٧ ، ص ٢٣١ .

- ان مسألة الخلافة - الوراثة - مسألة هامة حيث لايوجد فى ظل الملكيات أى ضمان بأن ابناء الملك سيكونون متفوقين ، ومع هذا فان من الحقائق العملية أنه سيسلم سلطته لهم على الرغم من هذا .

- ان الملك يجب ان يكون له حراس وهو يحتاج لزيادة عددهم ويعتمد عليهم ويزيد قوتهم ومن ثم يكسب صفة المستبد حيث لايستطيع الشعب مواجهته الا بالثورة .

- أن هناك مشكلة علاقته بالقانون المكتوب والعرفى : « فحكم القانون أفضل من حكم الفرد» ، كما يقول أرسطو . والبعض قد يركز على أن الملك هو المفسر للقانون حيث يمكنه القيام بالتطبيق الخاص للقوانين على الحالات المعنية ، ومع هذا فيجب حتى فى هذه الحالة ان يكون هناك الكثير من القضاة وليس واحدا فقط . وحتى اذا كان من الأحكم تفضيل قرارات الملك فى هذا الصدد على النظام القانونى فان الأمر يختلف بالنسبة للقانون العرفى ، حيث للقوانين العرفية ثقل أكبر فهى ترتبط بموضوعات أكثر أهمية من القوانين المكتوبة ، مثل الاخلاق والعادات ، ولايمكن لحكم الفرد ان يكون آمن منها .

وعليه فالملكية مع أنها شكل حقيقى للحكومة الا أن بها العديد من نقاط الضعف فى واقعها التطبيقى .

أما بالنسبة للأرستقراطية فشيمتها الفضيلة ، ويذكر ارسطو انه اذا قلنا ان الاستقراطية هى حكم عديد من الاشخاص جميعهم فاضلين ، بينما الملكية هى حكم شخص واحد فقط ، فان الاستقراطية تكون أفضل للدولة من الملكية .... هذا بشرط أن يمكن العثور على عدد من الأشخاص لهم فضيلة متساوية . هذا الرأى قائم على أساس أن الأشخاص العديدين يكونون أقل ميلا للفساد من كائن واحد منفرد ومتفوق ، وذلك على الرغم من ان أرسطو يكرر قوله بأن الملكية هى أول وأكثر نظم الحكم الهية . ومع ذلك فانه يعتبر ما اذا كان حكم مجموعة من الافراد يؤدى الى حكومة افضل مسألة تجريدية الى حد بعيد : حيث من الناحية الواقعية لايوجد حالات لمثل هذه المجموعة فى دولة ارستقراطية أصيلة . فالفضيلة أو

الامتياز ليست الخصيصة الحاسمة للانتماء للطبقة السياسية المسيطرة . ومن الناحية الواقعية كل ما نجده هو أوليجاركيات بدرجات متفاوتة فى مدى ابتعادها عن هذه المثالية . ونفس هذا الوضع ينطبق على الحكومات الدستورية باستثناء أن مسخها يأخذ دائما شكل الديمقراطية .

وقد أكد ارسطو على الحكومة الدستورية باعتبارها أفضل الحكومات العملية فى نظره ، الأمر الذى سنتناوله بشىء من التفصيل فى نهاية تحليل بقية أنظمة الحكم .

وبالنسبة **للاستبدادية باعتبارها مسخاً للملكية** فهو يوضح سهولة تحول نوع من الحكم الى مسخه المقابل له . ففى حالة الأنظمة الاستبدادية الوراثية فان الاختلاف بين الملكية والاستبدادية محدود للغاية . حيث ان التفرقة الاساسية هى وجود اساس قانونى وسابقة لتولى سلطة غير محدودة ، أما بالنسبة للمواطنين فان هذه لاتمثل اختلافا عمليا يذكر . والاقتراب القانونى من الاستبدادية يمكن تطبيقه فقط فى رأيه على « البرابرة الآسيويين » ، أما الشعوب التى لديها مزيد من الروح فانها بطبيعتها لاتتقبل ولاتحتمل الاستبدادية . فالمستبدون أصبحوا نادرين فى رأيه وكذلك الحال بالنسبة للملوك . يضاف الى هذا زيادة حجم المدن واتساعها بما لايمكن من حكم الفرد ملكيا كان أو استبداديا . والاستبدادية تجمع بين أسوأ خصائص شكلين من الحكومات التى تعتبر هى نفسها مسخا لأنواع فاضلة وهى الديمقراطية والأوليجاركية . حيث أنها تأخذ من الأولى أصلها الديماجوجى « الغوغائى » وهو مايمدها - أى الاستبدادية - بمظهر ديمقراطى الا وهو الكراهية المستمرة للنبلاء ومعارضتهم . أما المظهر الاوليجاركى فى الاستبدادية فهو انها تهدف الى الثروة التى عن طريقها يمكن للحاكم المستبد الاحتفاظ بالحراس وبرفاهيته . وبما ان الاستبدادية تجمع بين أسوأ مظاهر مسخين من الحكومات فانها تعتبر بلا أى تحفظ أسوأ مسخا من مسخ الحكومات الفاسدة هذه .

اما الاوليجاركية كمسخ للارستقراطية : فان ارسطو يعرفها بأنه حيث يحكم الأشخاص بسبب ثرائهم سواء أكانوا قلة أو كثرة فان هذه هى الاوليجاركية التى تمثل مسخا للارستقراطية كنوع طبيعى من الحكم . فالشيمة الاساسية للأوليجاركية هى الثروة . ففى الوقت الذى تحكم فيه فى النظام الارستقراطى أقلية على أساس الصالح العام ء ويقوم المجتمع لتحقيق اهداف نبيلة فبالتالى فان أكثر الأفراد مساهمة فى تحقيق تلك الأهداف ، هم أكثرهم أحقية للمناصب فى الدولة . ولكن هناك العديد من المجالات للتفوق حيث هناك عدة قيم يمكن أن يتفوق فيها الأفراد ويتمايزوا : فهناك الثروة ، والنبل ، والميلاد الحر ، والتعليم ، والفضيلة ، والكفاءة العسكرية والحكمة السياسية . وبالتالى فانه نظرا لان الكثير من هذه القيم والمجالات متقاربة فمن الصعب تحديد أى المناصب الخاصة فى الدولة يشغلها أصحابها ، أو مدى نصيب من له تلك الصفات والى أى مدى يكون لصاحب احداها نصيب أكبر من غيره . وأرسطو لم يقدم تأكيدا تاريخيا لارستقراطية مؤسسة عقلانيا - أى رشيدة - حتى يمكن مناقشتها مما يمكن القول معه بأن الارستقراطية ليست نوعا عمليا من انواع الحكم . وبالتالى فاننا نجد بدلا منها الاوليجاركية وهى نوع أدنى منها باعتبار الارستقراطية مثالية ويتوقف مدى دنو الاوليجاركية من النظام الارستقراطى او تدنيها عنه على أساس الى أى مدى يستخدم الثراء كمعيار للحق السياسى . وهو يرى أن الاوليجاركية تأتى كنتاج للتنافس - سواء أكان عنيفا أو غير عنيف بين نوعين من الامتياز والتفوق هما : الغني - وهو دائما مايكون محدودا فى القلة - ، والقوة العسكرية - وهى موجودة فى الجماهير .

وأرسطو يؤكد على أن الاوليجاركية أفضل من الاستبدادية لأنها تتضمن بعض التوزيع على الأقل بالنسبة للحق السياسى والسلطة . ولكنه ينتقدها على أساس ان الدولة توجد من أجل الحياة الفاضلة وليس من أجل مجرد الحياة . وعليه فان القول بأن أصحاب الثراء يحكمون من حيث انهم هم الذين لهم نصيب فى الدولة يتمشى مع الشق الثانى : وهو النظر الى الدولة على انها تقوم من أجل الحياة ولكن من حيث أنها تقوم من أجل

حياة أفضل فان الاعتماد على أصحاب الغنى لايكفى لتحقيق الهدف الأسمى . فضلا عن أن الاوليجاركية تتعرض لعدم الاستقرار والتغيير بطريقة عنيفة فمن قوله : « ان الدولة التى بها كثير من الفقراء مستبعدون عن الحكم والوظائف ستكون بالضرورة مليئة بالأعداء » .

أما بالنسبة للديمقراطية باعتبارها مسخا للدستورية فهى حسب تحليله تأتى فى سلم التفضيل للحكومات أقلها سوءا . والقاعدة الأساسية فى الديمقراطية هى الحرية والمساواة . وقد أوضح أن هناك خمسة أنواع من الديمقراطية[٣٧] وفقا لهذه القاعدة . النوع الأول : وهو الديمقراطية الخالصة من أى شائبة ؛ وتتميز بالمساواة التامة فى الحقوق السياسية ، حيث الشعب فيها هو الأكثر عددا ، ورأى الأكثرية هو القانون . والنوع الثانى : وهو الذى تكون فيه الوظائف العامة مشروطة بنصاب محدد ومغلقة دون الذين لايملكونه . أما النوع الثالث : فيتميز بأن كل المواطنين الذين لانزاع فى صفتهم هذه يصلون الى وظائف الحكم ، لكن القانون هو صاحب السلطان على جهة السيادة . والنوع الرابع : يكفى فيه ليكون المرء حاكما أن يكون مواطنا بأى صفة كانت ، والسيادة فيه أيضا للقانون . أما النوع الأخير : فهو قائم على نفس الشروط المذكورة فى النوع السابق ، مع اختلاف وهو أن سيادة القانون تنقل الى الكثرة التى تقوم مقامه : « وحينئذ تكون الأوامر الشعبية هى التى تقضى وليس القانون ، والفضل فى هذا للديماغوجيين[٣٨] » . وأرسطو يؤكد على سيادة القانون ، « حيث الديماغوجيون لايظهرون الا حيث يفقد القانون سيادته » . وعليه ففى هذا النوع المتطرف من الديمقراطية لايوجد قانون ، وغياب القانون هذا يمثل قاسما مشتركا بين هذا النوع من الديمقراطية والاستبدادية : ففى كلتا الحالتين لايوجد دستور ، لأنه حيث لايوجد قانون لايوجد دستور .

---

(٣٧) المرجع السابق ، الكتاب السادس ، الباب الرابع ، ص ٣٢٣ – ٣٢٥ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٣٢٤ .

رأى أرسطو فى الحكومة الدستورية :

أوضح أرسطو أن أفضل الحكومات العملية فى رأيه هى الحكومة الدستورية «Polity»[٣٩] وهذا النوع من الحكم بصفة عامة يقوم على التوازن بين القيم الأساسية الموجودة فى المجتمع وبين الطبقات الممثلة لهذه القيم . وقد رأى أن الأفضل باستمرار وسط بين نقيضين ، وذكر أكثر من مرة أن أفضل أنواع الحكم بصفة عامة يتوقف على الوضع القائم ، وعليه فانه من الناحية المثالية الملكية والارستقراطية يعتبران أفضل أنواع الحكم ولكن فى الظروف العادية فان الدستورية - حيث ينتهى كل من الفقر الشديد والغنى الشديد وحيث تمسك الطبقة الوسطى ميزان القوة فى الدولة - تعتبر فى رأيه أفضل الأنواع . والحكومة الدستورية تمثل التوازن بين الديمقراطية والاوليجاركية وذلك بالمزج بينهما - حيث تأخذ أفضل مافى كل منهما وتعمل على التخلص من اخطائهما- كما تمثل التوازن بين السلطة والحرية . فهى «تحاول توحيد حرية » الفقر مع ثراء الغنى » . وتقوم على : « التأليف بين حقوق الأغنياء والفقراء بين الثروة والحرية»[٤٠] .

كما ان هذا النوع من الحكومات قائم على طبقة وسطى قوية . ويؤكد ارسطو على هذه الطبقة بالذات لأنها فى رأيه اقل ميلا للفساد والتطرف عن غيرها من الطبقات مع تأكيده على ضرورة أن يدعم النظام عن طريق : أ - عدم الاساءة للفقراء وحسن معاملتهم ، ب - فتح الوظائف السياسية ولكن بدون أجر ، حـ - تعليم المواطنين على احترام الدستور . ويؤكد أرسطو على أن الحكم الدستورى يمتاز بأنه حكم يستهدف الصالح العام أى لايستهدف صالح القائمين بالحكم . كما انه حكم قانونى حيث تقوم الحكومة بمهامها وفقا لقواعد عامة لابموجب أوامر تحكمية وتراعى الحكومة العادات المرعية والعرف الدستورى ، كما انه حكم يعنى حكومة المواطنين الراضية عن الحكم لاالمرغمين عليه - كما

---

(٣٩) استخدم المرجع السابق تعبير « جمهورية » بدلا من « دستورية » .

(٤٠) المرجع السابق ، الكتاب السادس ، الباب السادس ، فقرة ٤ ، ص ٣٣٢ .

هى الحال – فى الحكم الاستبدادى[٤١] . وهذه النقطة الأخيرة تؤكد أهمية الرضاء الشعبى فى الحكم .

والحكم الدستورى بصفة عامة يؤكد على أهمية القانون حيث يعتبره ارسطو الضامن الأساسى للحريات والمحافظة عليها .

وقد أكد ارسطو على وجود ثلاث عناصر (سلطات) فى تلك الدولة الدستورية تتميز على أساس وظائفها وهى :

١ – الجمعية العمومية : وتمثل السلطة التشريعية وتتولى سن القوانين واعلان الحرب وعقد المعاهدات وغيرها من الشئون العامة .
٢ – هيئة الحكام : وتمثل السلطة التنفيذية ، وتسير أمور الدولة حيث تركز على ادارات الحكم واعضائها .
٣ – المحاكم : وتتولى السلطة القضائية . حيث يتولى القضاة – وهم من جمع المواطنين أو من جزء منهم – الذين يؤلفون المحاكم بالانتخاب أو بالقرعة ، الاختصاصات القضائية المتنوعة[٤٢] .

وبالتالى فقد كان ارسطو سباقا على عصره حيث تناول مفهوم مبدأ فصل السلطات ، الأمر الذى لم يبلور فى العصر الحديث الا فى القرن الثامن عشر من بعد مونتسكيو كما سيرد تحليله .

وقد يكون الاشتراك فى الجمعية العمومية ديمقراطيا والتعيين على أساس ارستقراطى والعكس .

(٤١) انظر سباين ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ١٢٠ – ١٢١ :

(٤٢) جاء ارسطو بالعديد من انواع المحاكم التى تتناول الاختصاصات المختلفة ، وعددها فى ثمانية أنواع : (١) محكمة لتصفية الحسابات العامة (٢) ومحكمة للفصل فى الاضرار التى تلحق للدولة (٣) ومحكمة للفصل فى انتهاك الحرمات الدستورية (٤) ومحكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام (٥) ومحكمة إليها ترفع القضايا المدنية المهمة (٦) ومحكمة لقضايا القتل (٧) ومحكمة للأجانب ... (٨) وأخيرا النوع الأخير من المحاكم فى جميع الأقضية الجزئية التى يكون موضوعها من درهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا هذه القضايا مهما قلت قيمتها فإنها يجب ، فى الواقع أن يحكم فيها كغيرها ، ولايمكن أن تحال إلى قضاء القضاة العاديين » .
انظر : ارسطو ، أحمد لطفى السيد ، مرجع سابق ، الكتاب السادس ، الباب الثالث عشر ، فقرة ١ ، ٢ ص ٣٦٠ – ٣٦١ .

ويرى ارسطو ان الدولة يجب ان لايزيد عددها عن ١٠٠ ألف شخص حتى يستطيع الافراد ان يمارسوا الحياة السياسية ويعرفوا بعضهم البعض ويقيموا حياة اجتماعية .

وقد اقترح عدة اقتراحات لضمان قوة وسلامة المواطنين وحتى لايزيد عدد الافراد فى الدولة عن العدد الذى قرره منها(٤٣) :

١ – تحديد سن الزواج (٤٤) .
٢ – تدخل الدولة لتحديد النسل .
٣ – الاجهاض المبكر .
٤ – قتل الأطفال المشوهين .

ولم يرتئى أرسطو ضرورة وجود أى اتحاد بين دول المدينة ، وقد ظلت صفة المواطن عنده مرتبطة بالمشاركة السياسية ، أى أنه فيما يتعلق بنطاق الدولة ودور المواطن ، كانت دولة المدينة السائدة فى عصره ودور المواطن بها هما الوضع الأمثل .

النظرية العامة للثورات(٤٥) :

اعتبر ارسطو أن هناك عدة عوامل للثورة وكانت من أهم ماتميز به تاريخ الدولة اليونانية ، وقد تناول تحديد مفهوم الثورة كما تناول شعور القائمين بها والدوافع التى تدفعهم إلى ذلك وأسباب قيام الثورة عامة بل انه تناول أيضا كيفية التغلب على الثورات . وارسطو عامة يرى أن الثورات مرجعها الشعور بالرغبة فى المساواة أو الرغبة فى عدم المساواة . ذلك الشعور الذى يولد آثارا نفسية كبيرة ويزكى الوعى عند البعض مما يدفعه الى الثورة وتحريض الآخرين على القيام بها .

وهو فى تناوله لموضوع الثورات تناولها بنظرة واقعية موضحا ان المذاهب السياسية المختلفة تعترف بحقوق الافراد فى المساواة الا أن

---

(٤٣) المرجع السابق ص ٢٨١ – ٢٨٥ .

(٤٤) وقد رأى تعيينه بثمانى عشرة سنة للنساء وبسبع وثلاثين سنة أو أقل قليلا للرجال .

(٤٥) أفرد أرسطو الكتاب الثامن من مؤلفه : السياسة ، لتحليل هذا الموضوع بجوانبه المختلفة استخلاصا من نظم الحكم المختلفة . لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ص ٣٨٦ – ٤٤٩ .

الواقع يوضح انه عند التطبيق فانها تحيد عن هذه المساواة[٤٦] . فهو يرى ان الطبقة الادنى قد تثور فى محاولة للحصول على مساواتها بالطبقة الاعلى . وهذه الاخيرة قد تثور اذا أحست بأنها لم تعد مميزة . أى قد تثور فى محاولة للمحافظة على تفوقها وتميزها . بصفة عامة فان أسباب الثورات عند ارسطو ترجع الى ماسبق ذكره من عنصر عدم الرضا والرغبة فى المساواة الكلية أو الجزئية وقد اعتبر هذه العلة العامة التى تهيىء النفوس للثورة . أما بالنسبة للأسباب الثانوية للثورة فهى مرتبطة أيضا بما سبق ذكره فترجع الى الأهانة والاحتقار والخوف أو التمادى فى السيطرة أو الزيادة الكبيرة فى بعض اجزاء الدولة أو قد تكون الثورات مرجعها التزوير فى الانتخابات والكيد والاهمال أو اختلاف الاصول حتى يتم اختلاط السلالات واستيعابها ، أو أن سببها بعض الامور الثانوية أو التافهة مما يؤدى الى تراكم عدم الرضا أو الشعور بالظلم[٤٧] .

ويوضح ارسطو انه يجب التفرقة بين الثورة وبين المشاكل السياسية الصغيرة أو الانتقاضات السياسية البسيطة التى تمر عرضا حيث ان الثورات تتطلب شعورا أعمق بعدم الرضا وتهدف الى تغييرات اكثر جذرية . هذا الشعور قد يكون لسبب متوهم أو قد يكون نتيجة لعدم وضوح القوة السياسية والاقتصادية القائمة . كما يوضح أن « الثورات تكون تارة بالعنف وتارة بالخدعة»[٤٨] .

ثم يتناول ارسطو اتجاهات الحكومات المختلفة عقب تعرضها للثورة :

فمثلا الديمقراطية قد تصبح استبدادية اذا استطاع شخص من بين الغوغائيين أن يحصل على ثقة الأفراد وأن يعمل على الحصول على قوة كافية للقضاء على أعدائه . ولكن فى نفس الوقت فإن الديمقراطية قد لا تتحول الى استبدادية بل الى اوليجاركية اذا عمل هذا الشخص على جذب العناصر الأكثر غنى الى جانبه .

(٤٦) المرجع السابق ص ٣٨٦ .

(٤٧) لمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ص ٣٩٠ – ٣٩١ .

(٤٨) المرجع السابق ص ٤٠٠ .

كما رأى أرسطو أن الحكومة الديمقراطية غير المتطرفة قد تتحول الى نوع متطرف من الحكم لاتتقيد بأى قوانين . اى أنه أوضح أن الحكم الديمقراطى درجات كما أوضح أن النظام الأوليجاركى هو أكثر النظم اتجاها للتدهور والانهيار نتيجة للخلافات بين الزعماء وان النظم المختلفة كالنظام الجمهورى هى أكثرها استقرارا وأكثرها قوة حتى مع تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية . وقد أوضح أرسطو فى هذا المجال إمكانية منع الثورات .

ورأى أن تحتفظ الدساتير المختلفة بالرقابة على التغيرات التى قد تؤثر على الأوضاع السياسية وأوضح أن النظام الارستقراطى يجب ان يحسن معاملة مجموع المواطنين وان المساواة الجزئية يجب أن تطبق فقط على الطبقة الارستقراطية على الأقل . وان الوطنية يجب أن تشتعل أو تزداد اشتعالا على الأقل فى الطبقة المستفيدة أساسا من النظام السياسى ومن الاستقرار . كما أن ظهور أى فرد فى السلطة يجب أن يراقب بحذر كما يجب أن لاتعطى له الفرصة لزيادة سلطته حتى لايتحول الى حاكم استبدادى .

كما يوضح أرسطو أن المسيطرين على الوظائف السياسية يجب أن يمنعوا من استخدامها للحصول على مكاسب شخصية عن طريق نفوذهم أو الرشوة أو غيرها .

ويرى أرسطو ضرورة تحقيق الرقابة على المسئولين عن الميزانية فى الدولة حتى لايسيئوا باستخدام سلطتهم وذلك لتحقيق مكاسب شخصية . كما اقترح أيضا أن الوظائف الثانوية فى الدولة التى لاتتضمن السيادة تفتح للطبقات الفقيرة من الاوليجاركيين وللمجموعات الغنية من الديمقراطيين فى محاولة لتحقيق التوازن المنشود السابق النص عليه . والأساس فى هذا المجال وفقا لرأيه أن كل العناصر الموجودة فى الدولة لها قيمتها وأنه لايجب القضاء عليها أى على أى من هذه العناصر كلية حيث فى هذا قيام الاضطرابات . ويؤكد أرسطو على أن الأسلوب الأساسى لتلافى الثورات هو تعليم الشباب روح الدساتير أى تعريفهم بأساسيات نظام الحكم فى دولتهم .

فيما يتعلق بالنظام الاستبدادى فان ارسطو تناوله تناولا موجزاً بوجه لم يأت فيه بجديد وقد اعتبر أن الملكية قد أصبحت فى طى التاريخ والسبب الرئيسى فى هذا استحالة وجود شخص يتفوق فى قيمه ومبادئه وحكمه على المجموع . وعليه فاما تحد سلطات الملك وفى هذه الحالة لايعتبر ملكا أو يعمل على الاحتفاظ بسلطته عن طريق القوة وفى هذه الحالة يعتبر مستبداً .

مساهمات ارسطو فى الفكر السياسى :

اذا نظرنا الى مساهمات ارسطو فى الفكر السياسى نجد أنه لم يأت بجديد أو بأفكار جديدة بقدر ماأسهم فى اتجاهين أساسيين :

أولهما : أسلوبه ومنهاجه فى التحليل الذى كان أساساً لقواعد التحليل السياسى وخاصة فى مجال نظم الحكم وهو الأمر الذى أهله لأن يعرف بأب الحكومات المقارنة . هذا الأسلوب الواقعى التحليلى أدى الى الكثير من التعميمات ذات القيمة الدائمة .

ثانيهما : إعادة تحليل وتبويب ما جاء به سابقوه من أفكار . فقد طور العديد من الافكار التى جاء بها خاصة افلاطون وبلور منها نظريات متكاملة .

وان كان يؤخذ على ارسطو بصفة عامة ما أخذ على افلاطون وهو المحدودية فقد بني فكره وتحليله على النطاق المحدود لدولة المدينة بل رأى أن الوضع الأمثل هو العودة لهذا النطاق المحدود وقد وضح هذا من تحليله لحجم الدولة وصفة المواطن وغيرها . حيث تأثر مباشرة بالتجربة اليونانية ، وقد أخذ عليه وهو معلم من أصبح الاسكندر الأكبر بأنه لم يحبذ أهمية الاتحادات أو التوسعات .

ومع هذا فان هذا لايقلل من مساهمته فى الفكر السياسى فى عدة مجالات . فمن ناحية أكد أرسطو على أهمية التوازن فى الدولة وتوضيح أن المشكلة السياسية المجردة هى ايجاد توازن بين الحرية والسلطة فى الدولة

وهو لم يكتف بمجرد توضيح الاساس بل انه حلل كيفية اقامة الدولة على مثل هذا التوازن .

كما ان من مساهماته توضيح ان سلطة الحكومة تخضع للرأى العام والقوانين الخاصة بالدولة . فضلا عن هذا فقد عالج فكرة السيادة فى الدولة ذلك المفهوم الذى طوره جون بودان فى عصر النهضة . ومن ناحية أخرى فقد اقترب أيضا من مبدأ فصل السلطات فى الدولة بتوضيحه أن الأجهزة الثلاثة فى الحكومة يجب ان تميز عن بعض .

كما يعتبر ارسطو رائدا فى الدفاع عن الملكية الخاصة وتعتبر مساهماته فى هذا المجال من المساهمات الخالدة فى هذا المجال .

وعليه فانه اذا اعتبر أن المساهمة الرئيسية لافلاطون هى فى أفكاره السياسية التى تنادى بالتغيير الثورى الدينامكى للوصول الى الأمثل فان أهم مساهمات ارسطو هى فى مجال تحليله الواقعى للحكومات القائمة وتوضيحه للقوانين التى تحكم الظواهر السياسية .

ومن الواضح أنه لم يناد بضرورة اعادة تشكيل المجتمع من جديد على اسس يرسمها هو كما فعل افلاطون بل انه حلل الواقع كما هو ومبدؤه هذا واضح فى تحليله للثورات كظاهرة عامة يمكن أن تتحقق فى أى مجتمع وأى نظام سياسى وفقا لتحليله مع اعطائه مرشدا لكيفية التغلب على امكانية قيامها .

الفصل الرابع

انهيار دولة المدينة والاتجاه نحو العالمية

واهم ما يلاحظ على الاوضاع السياسية والافكار السياسية بعد أرسطو هو انهيار وحدة دولة المدينة التى مثلت الوحدة السياسية الرئيسية فى اليونان القديمة والتى أنتجت اثينا - وهي أهمها - أول فكر سياسى أوروبى منظم . فالأوضاع التى سادت بعد أرسطو لم تكن لتشجع على ازدهار الفكر السياسى . ولقد تميز الوضع من الناحية السياسية بقيام الامبراطوريات ، فقد قضت مقدونيا - على يد الاسكندر الأكبر - ومن بعدها روما على دولة المدينة اليونانية . أى أن المحدودية التى ميزت دولة المدينة اختفت فى ظل الامبراطوريات والتوسع . وبنفس المثل يلاحظ ان المحدودية التى ميزت أفكار افلاطون وأرسطو بدأت تتلاشى وظهر اتجاه نحو العالمية : « العالمية على المستوى الفلسفى » .

فمن ناحية الفكر السياسى يلاحظ ان أهم المفكرين اليونانيين فيما بعد أرسطو انتهوا الى أن السياسة والنشاط فيها تعتبر شرا وبالتالى فان على الفرد أن يبحث عن سعادته فى مجالات أخرى غير المجالات السياسية . وقد بدا واضحا ان السلطة السياسية فى ظل التوسعات الاستعمارية قد انفصلت عن العدالة وعليه فان أهم ما يميز الافكار السياسية فى تلك الفترة هو النظرة المتشائمة والساخرة التى انتشرت بعد ارسطو والتى تمثلت فى أفكار الابيقورية[١] والرواقية ، [٢] ، وكان همها

---

(١) نسبة الى الفيلسوف اليونانى ابيقور Epicurs مؤسس تلك المدرسة الابيقورية Epicurean وقد عاش فى الفترة من ٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م .

(٢) والرواقية Stoicism مدرسة فلسفية فى الفكر السياسى أسسها زينون zeno عام ٣٠٨ ق . م . وقد استمدت اسمها من المكان الذى كان يقوم زينون بالتدريس فيه وهو «Stoa» «الرواق المنقوش» .

الاساسى «أن تأخذ بأيدى الناس فى أوقات الشدة والبلاء وذلك باستخدام اساليب انكفائية يتحصن داخلها الحكيم تجاه تفكك الحاضرات»[٣] .

ويلاحظ ان الاختلاف بين هذين الاتجاهين لايتمثل فى اساس النظرة للاوضاع السياسية والنشاط السياسى ولكن الاختلاف بينهما يبدو فى الافكار المقدمة فى ظل هذه الأوضاع السياسية . فبينما اتخذ الابيقوريون موقفا سلبيا وطوروا افكارا سلبية بالدرجة الاولى اساسها ان أى حكومة يمكنها السيطرة على الافراد تعتبر حكومة فاضلة يجب طاعتها ، فان الرواقيين[٤] قدموا الكثير من الافكار الايجابية خاصة فى مجال المساواة العالمية والقانون الطبيعى التى أثرت كثيرا على الفكر السياسى الأوروبى .

الابيقورية : وهذه الفلسفة تحاول ان تفلسف أو ترشد وتمنطق الوضع القائم الذى وضح فيه انفصال الفرد عن الدولة وضرورة ان يبحث الفرد بنفسه عن هدفه فى الحياة وهو تحقيق السعادة . وقد اوضح الابيقوريون أن أهم هدف للحياة هو تحقيق السعادة للفرد ، وان السعادة هى اشباع الرغبات الروحية والاخلاقية والمادية لكل فرد . وبالتالى فان الدولة ماهى الا اداة لاشباع رغبات الأفراد . والقانون ماهو الا وسيلة نفعية لضمان السلام والطمأنينة بالنسبة للافراد . وعليه فان من وجهة نظرهم أن أى حكومة يمكنها أن تفرض القانون تعتبر حكومة فاضلة ويجب ان يخضع لها الأفراد تحقيقا لمصالحهم . ومن ثم فلا يوجد فرق بين نظام ملكى مستنير ونظام استبدادى مادامت جميعها تحقق للفرد رغباته[٥] . فقد طغى الاتجاه النفعى على افكار الأبيقوريين .

---

(٣) انظر : توشار ، مرجع سابق ص ٥٢ .

(٤) The Stoics ، كما يطلق عليهم أيضا « أصحاب الرواق ، أو أهل المظال » .

(٥) لمزيد من المعلومات عن الابيقورية انظر : سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الأول ، ص ١٧٠ – ١٧٤ .

الرواقية : وهى فلسفة أخلاقية مثالية « جوانية »[٦] بمعنى أنها تهتم بالحياة الروحية الداخلية للانسان ولاتبالى بما يقع له من احداث خارجية ، ويتجلى هذا فى اخلاقياتها القائمة على أصالة فكرة الحرية وسيطرة النفس على انفعالاتها ، حيث تلتمس قاعدتها ومعيارها فى اطمئنان النفس ورضى الضمير . والحرية وفقا لهذا ، حرية الشخصية التى تعرف كيف تحكم نفسها وفقا لقانون تسنه هى بنفسها عن طريق التدريب الشديد للارادة وعدم الاهتمام بالملذات الظاهرة[٧] : ومن ثم تكون السعادة فى يد الفرد نفسه وتحكمه فى انفعالاته بصرف النظر عن المؤثرات الخارجية والتى لاسيطرة له عليها .

وقد تميزت هذه المدرسة الفكرية بأنها جاءت ثمرة لجهد العديد من الرواد على مر تاريخها الطويل منذ أسسها زينون وحتى الغاء المدارس اليونانية فى القرن السادس الميلادى[٨] . كما تميزت بأنتشار افكارها وجاذبيتها ، فقد جمعت بين روادها النقيضين : القاع والقمة . وضمت من كان عبدا – وهو ابكتيتوس ، ومن كان امبراطورا – وهو ماركوس (مرقس) أوريليوس[٩] – وذلك فى نسيج فكرى متكامل ومترابط ينادى <u>بالمساواة العالمية</u> بين البشر جميعا .

(٦) د . عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧١ ، ص ٩ و ١٦٩ .

(٧) انظر : سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثانى ، ص ٢١٩ . لمزيد من المعلومات عن الرواقية عامة انظر ص ٢٠٩ – ٢٣١ .

(٨) والمذاهب الرواقى يقسم عادة إلى ثلاثة عصور :
أ – الرواقية القديمة : من ٣٢٢ – ٢٠٤ ق . م .
وأهم روادها زينون وكليانتس .

ب – الرواقية الوسطى : فى القرنين الثانى والأول ق . م .
ومن أهم روادها : بنسياتوس ، وبويتوس ، وبوزيوديتوس (وهو سورى الأصل) . وقد تأثرت افكار تلك الفترة بأفلاطون وأرسطو .

حـ – الرواقية الحديثة : من القرن الأول بعد الميلاد وحتى اغلاق المدارس اليونانية عام ٥٢٩ . وأهم روادها من الرومان هم : سنيكا ، وابكتيتوس ، وماركوس أوريليوس .
انظر ولمزيد من المعلومات : المرجع السابق ص ٣ – ٨٠ .

(٩) عن آراء كل منهما انظر عثمان أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ – ٢٦٩ .
انظر ايضا : Ebenstein, op. cit . , pp . 145 - 166 .

وهى تعتبر الى حد كبير اعادة صياغة لافكار افلاطون وأرسطو المحدودة مع اعادة تفسيرها على مستوى عالمى، أى انها تمثل انعكاسا لدور الامبراطوريات ولكن اساسها مازال افكار إفلاطون وأرسطو الى حد كبير . فالافكار التى اعتبرها افلاطون وأرسطو صالحة للتطبيق بالنسبة للاثينيين ، جعلها الرواقيون صالحة وفى متناول أى فرد دون تفرقة بصرف النظر عن الجنس أو الطبقة أو غيرها .

ومن الجدير بالذكر أن معظم روادها ليسوا من اليونانيين بل من مناطق البحر الابيض المختلفة بما فى ذلك منطقة سوريا والجزر . كما أن أكثر أفكارها جاذبية جاء بها الرواقيون الرومانيون ، الذين وقعوا تحت تأثير الثقافة اليونانية ؛ وقد تزامنت مع ازدهار مدرسة الاسكندرية – التى ذاع صيتها ثقافيا – والتى يعتقد أن الرواقية قد تأثرت بها .

فقد نادت الرواقية بالعالمية والمساواة وضرورة التمسك بالاخلاق واوضحت مكانة القانون الطبيعى من الوجهة الفلسفية الأمر الذى تبناه الرومان فيما بعد من الوجهة القانونية . والفلسفة الرواقية تهدف لبلوغ السعادة . ومن ثم فقد اهتم روادها بالفلسفة لتوصلهم للحكمة التى تمكن الانسان من الوقوف على الحقيقة التامة الشاملة لاجزئياتها . فالفلسفة فى نظرهم هى : « علم الأمور الالهية والأمور البشرية» ، وهى علم الموجودات العاقلة حيث العنصر المشترك بين العالم الالهى والعالم البشرى هو العقل(١٠) .

فالافتراض الفلسفى الاساسى للرواقية هو ان كافة اوجه الطبيعة هي تعبير عن حكمة عالمية تقترب من مفهوم الآله الاوحد . فقد وجد الرواقيون ان هناك حكمة ومعقولية ورشدا ينتمى اليها كل ماهو موجود فى الطبيعة بما يقترب من مفهوم الإله الأوحد . وأن الفرد باعتباره كائناً

---

(١٠) عثمان أمين مرجع سابق ، ص ٨٤ .
ويوضح الرواقيون أن مهمة الفلسفة مهمة عقلية عملية أساسًا حيث تتركز على استبعاد كل ما يخالف العقل . وأهم العلوم الفرعية للفلسفة فى نظرهم هو علم الأخلاق وهو يأتى قبل علم الطبيعة وعلم المنطق : الذى اعتبروا مهمته سلبية ، على عكس السفسطائيين الذى اتخذوا نفس التقسيم الثلاثى ولكن اعتبروا علم المنطق أهم تلك العلوم .

مفكراً بالدرجة الأولى ينتمى الى المعقولية والرشد ويمكن أن يدرك حقائق الأمور كما توضحها الطبيعة . وأن هذا الرشد وهذه المعقولية يتميز بها الأفراد جميعا أى لاتقتصر على عنصر أو فئة أو جنس معين . أى ان مااعتبره اليونانيون فى ظل اثينا او فى افكار أرسطو قاصرا على الاثينيين من المواطنين وما اعتبره افلاطون قاصرا على الفلاسفة الحكام ، اعتبره الرواقيون صفة اساسية للفرد ككائن رشيد وعاقل . فالعقل والحكمة تنتمى للانسان كانسان .

وبالتالى فقد نتج عن هذا المنطق الفلسفى عدة مبادىء أساسية :

(١) ان الكون يحكمه قانون طبيعى واحد لايتبدل وان هذا القانون الطبيعى يمكن أن يدركه العقل الانسانى ، وان الخروج عليه خروج على طبيعة الاشياء .

(٢) أن الافراد متساوون بحكم تمتع كل منهم بالرشد والعقل - فالجميع ينتمون لمملكة العقل - وأنه لايوجد فارق بين العقلاء بل ان الفارق هو بين العاقل وغير العاقل أو المجنون .

(٣) أن الافراد ينتمون الى أخوة عالمية وبالتالى يتخطون على أساسها حدود الدولة . فالدولة فى رأيهم ليست بالضرورة الوحدة الاساسية التى يمكن ان تحقق للفرد ذاته وان تحقق الفضيلة بل إن على الافراد التطلع الى خارج اطار الدولة أى الى العالم ككل .

ومن الجدير بالذكر أن الرواقيين قد فصلوا تماما بين الأخلاق والسياسة واعتبروا ان الاخلاق وحدها دون السياسة هى القوة المحركة للافراد وانها ليست من اختصاص الجماعة بل هى من اختصاص الفرد وحده وبالتالى يمكنه التحكم فيها ، فقد كان التأكيد على الاكتفاء الذاتى المعنوى للفرد . ومع اهتمامهم بالاخلاق على المستوى الفردى فقد اهملوا السياسة تماما واعتبروا ان حياة الفرد أسمى من الحدود التى تفرضها الدولة عليه . وان الدولة ليست هى الوسيلة الوحيدة التى بها يظهر الرجل الفاضل حيث ان الانسان ينتمى لمجتمع اكبر هو الانسانية ككل . والفرد يستطيع أن يصل الى الكمال - بصرف النظر عن النظام القائم فى

دولته – عن طريق اتباع القانون الطبيعي . وعلى هذا فقد أطلقوا على الفرد لقب «المواطن العالمى» . وباختصار فالافراد يخضعون لقانون طبيعي واحد ويتمتعون بالمساواة من حيث أن كلا منهم يتمتع بالعقل والحكمة وجميعهم ينتمون الى جماعة عالمية طبيعية واحدة . فقد دعوا «لجامعة انسانية»[١١] : بمعنى حركة وحدة جامعة «Pan Movement» ، ولكن على مستوى عالمى وعلى أساس روحانى وليس سياسى .

فالافراد يجمع بينهم اتحاد يتمثل فى القانون الطبيعى ، وذلك فى اطار العالم «Cosmos» ككل الذى أطلقوا عليه «مدينة العالم[١٢] Cosmopolis» رمزا لترابط ووحدة أجزائه فى كل واحد ، حيث يعيش الأفراد جميعا فى اطار هذه العائلة العالمية الكبيرة التى لاتحدها حدود سياسية أو انقسامات مفتعلة . وبالتالى فان أية قوانين وضعية وان كان من الواجب تقبلها الا أنها لاتخل بالقانون الطبيعى .

وفى هذا المجال يلاحظ ان الرواقيين وان نادوا بالمساواة المطلقة وفقا للقانون الطبيعى الا انهم فى نفس الوقت كانوا واقعيين فى تسليمهم بوجود فوارق بين الأفراد : أى بوجود عدم مساواة . ولكن هذه الفوارق الاجتماعية والمادية يعتبرون انها نتاج القوانين الوضعية : فهى شرور فى الجزئيات ومظاهر الأشياء ، ولاتنتقص من الحرية الحقيقية للفرد وهى حريته الداخلية : أى سلطته على ذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وتأكيدا للمساواة الطبيعية الأصلية فقد أوضحوا أن الأفراد عاشوا قبل المجتمع المنظم فيما أسموه بالعصر الذهبى حيث كان اتصالهم بالطبيعة مباشرا وحيث كانت المساواة بينهم مطلقة وعليه فقد نادى الرواقيون بضرورة تقبل مايفرض من عدم مساواة، وفلسفته على أساس انه يمثل خروجا عن القوانين الطبيعية وعن الأصل .

واذا كان الرواقيون قد وضعوا الأسس الفكرية للعالمية على مستوى فلسفى ، فان العالمية من بعدهم استمرت فى شكل قانونى وادارى فى ظل الامبراطورية الرومانية ثم فى شكل دينى وسياسى فى ظل الفكر السياسى المسيحى والاسلامى .

(١١) المرجع السابق ص ٢١٤ – ٢١٦ و ٢٦٨ – ٢٦٩ .
(١٢) انظر توشار ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .

الفصل الخامس

الفكر السياسى الرومانى

أول ما يلاحظ أن الرومان لم ينتجوا فكرا سياسيا اصيلا خاصا بهم على الرغم من أن الامبراطورية الرومانية دامت أكثر من ألف عام الا أن الرومان لم يكونوا رجال فكر وقلم وانما رجال سياسة وادارة وعسكرية . والبعض يتساءل عن سبب هذه الظاهرة وهناك عدة تبريرات :

١ - ان الرومانيين وقعوا فى اوائل تاريخهم فى اطار الثقافة اليونانية وبالتالى فقد تأثروا بها وأصبحوا تلامذتها أى « تهلنوا »[١٣] وصار هناك نوعاً من الاندماج بين الثقافة اليونانية والرومانية . ويمكن النظر الى أن تدريس أرسطو للاسكندر مثل رمزيا حقيقة أن اليونان ظلت سيدة العالم فى مجال الفكر على الرغم من فقدها لاستقلالها السياسى . والتغير الوحيد الذى تم فى هذا المجال خلال قرنين من وفاة أرسطو هو حلول روما محل مقدونيا مع استمرار التأثير الثقافى اليونانى وسموه . [١٤] ومن الجدير بالملاحظة أن الرومان قد تأثروا خاصة بالرواقية والابيقورية وما تضمنته من مفهوم العالمية والقانون . وقد استمر تأثير الثقافة الهلينية « Hellenic » لمدة خمسة قرون تبدأ من ٣٠٠ ق . م . حيث أخذ عنها ، ومن ثم عرفت تلك الفترة بالمرحلة الهلينستية Hellenistic ، القائمة على ذلك التهلن .

---

(١٣) لمزيد من المعلومات عن مفهوم « الفكر المتهلن » وابعاده انظر : توشار ، مرجع سابق ، ص ٤٥ - ٤٨ .

(١٤) انظر : Ebenstein, op, cit . , 109 .

٢ - من ناحية أخرى فالامبراطورية الرومانية مع مرورها بالعديد من الازمات الصغيرة الا انها لم تمر بأزمة واحدة طاحنة تهز كيانها . وقد سبق ان اوضحنا ان الفكر السياسى عامة يزدهر فى وقت الازمات . فلم تقع الامبراطوريه الرومانية فى حرب طاحنة مثل البلويونيز وما أنتجته من آثار كان من أهمها ازدهار الفكر السياسى اليونانى .

٣ - يضاف الى هذا ان اتساع الامبراطورية جعلها تضم العديد من الجماعات والافراد والدول وبالتالى فقد افتقرت الى ارتباط الفرد المباشر بها ، فالشعور بالانتماء كان ضعيفا نتيجة كبر حجم الامبراطورية . على خلاف الوضع فى اليونان القديمة وفقا لما اوضحناه فى ظل دولة المدينة .

وباختصار يمكن القول أن الرومانيين تميزوا بالتجربة الواقعية والعملية ولم يتميزوا بالفكر السياسى على عكس اليونانيين .

ومن الملاحظ انه لم يكن - حتى أصبحت روما أقوى قوة فى العالم فى ذلك الوقت - أن بدأ التحليل المنطقى لمنظماتها السياسية ، وحتى عندما تم ذلك فقد حدث على أيدى بوليبيوس ، وهو يونانى الأصل ، وخليفته شيشرون وهو وان كان رومانيا الا انه لم يأت بالجديد من الافكار - بل كانت افكاره تكرارا لافكار ارسطو وبوليبيوس والرواقية ، فضلا عن سنيكا الذى كان رواقيا رومانيا .

أى ان الافكار للسياسية التى جاءت فى العصور الرومانية تفسيرا للأوضاع السياسية القائمة فى ظل الامبراطورية الرومانية جاء بها اما يونانى أو رومانى مكررا لافكار يونانية ولكن على نطاق عالمى .

بوليبيوس Polybius

(٢٠٤ - ١٢٢ ق . م)

وهو مؤرخ يونانى الأصل ، تولى العديد من المناصب السياسية والعسكرية مما جعله من ضمن اليونانيين الذين أسروا وارسلوا الى روما حيث ظل بها نحو ١٧ عاماً . [١٥] وقد عمل فى خلال هذه الفترة على دراسة تاريخ روما[١٦] والأوضاع السياسية الرومانية ، فضلا عن نشاطه التربوى واتصالاته الواسعة . وقد انتهى به الحال للعودة لوطنه اعترافا بعلمه وجهده التربوى .

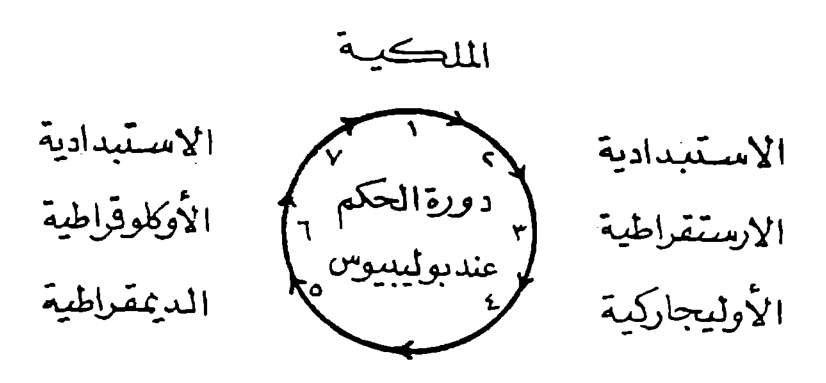
ولعل أهم ما قدمه بوليبيوس للفكر السياسى هو نظريته فى دورة الحكومات ، دورة اشكال الحكومات . أو كما اطلق عليه عجلة الدساتير أو الدورة الدموية للدساتير . وقد انطلق فى تحليله من نفس آراء افلاطون وأرسطو وخاصة الأخير : حيث قسم الحكومات الى ستة انواع ثلاثة منها نقية ، صالحة ، غير مختلطة هى : الملكية ، والارستقراطية ، والديمقراطية ، وتقابلها ثلاثة مختلطة ، غير نقية هى : الاستبدادية ، والاوليجاركية ، والاوكلوقراطية . ومعيار التفرقة بين النوعين هى ما اذا كان الجكم لصالح الحاكمين أم المحكومين . كما أوضح أن كل نوع جيد يتحول فى الدورة الى نقيضه الذى ينشأ منه نوع الحكم الصالح التالى فى أفضليته وهكذا .

فقد افترض ان الشكل الاصيل للحكم هو الملكية مع ارتباط الملك بالمثاليات الاساسية مثل العدالة والواجب . ولكن هذا النوع يتدهور الى الحكم الاستبدادى وذلك اذا مابدأ الملك فى الاطاحة بالعدالة والقيم المعنوية القائمة . والنوع الاستبدادى يؤدى الى ائتلاف مكون من النبلاء والحكماء وقد أطلق على هذا النوع الذى يمثلونه « الارستقراطية » اما اذا بدأت القلة

(١٥) كان من بين نحو ١٠٠٠ من الشخصيات البارزة الذين أخذتهم روما بعد غزوها لمقدونيا بدعوى محاكمتهم وظل بها حتى أفرج عنه هو والـ ٣٠٠ الباقون على قيد الحياة .

(١٦) ركز عمله على فترة قصيرة نسبيا من تاريخ روما الطويل وهى من ٢١٩ ق . م إلى ١٦٧ م .

فى فقدان الحكمة والفضيلة فانها تتجه الى الحكم بعيدا عن العدالة وينشأ نوع جديد يعرف بالاوليجاركية ، أما الديمقراطية فتحدث عندما يبدأ الشعب أو الأفراد فى الثورة ضد اساءة الحكم . والديمقراطية نفسها تتحول الى حكم غوغائى صرف ، أو ما أطلق عليه « الاوكلوقراطية » وهذا النوع قد يؤدى الى ظهور حاكم مستبد جديد يستخدم العنف والقوة فى قهر الآخرين ومن ثم تبدأ الدورة من جديد . والشكل التالى يوضح دورة الحكم عند بولييوس :



هذا وبنظرة تحليلية موضوعية تنبأ بوليبيوس بحتمية انهيار الامبراطورية الرومانية التى عاصر نهضتها وازدهارها لتصبح قوة عالمية تتميز بامتدادها فى العالمين الغربى والشرقى ، وذلك فى ضوء رؤيته السابقة لدورة الحكومات .

ومن ناحية أخرى فان بوليبيوس أسهم بنظريته فى الاستقرار السياسى التى تأثر فيها بأفكار ارسطو وان كان من الناحية العملية التحليلية قد قدم الكثير عنها . فقد رأى لكل نوع من الحكم يحوى بذور فنائه وجرثومة فساده وعليه فان الدستور يجب أن يجمع بين عناصر كل نوع من أنواع الحكم ، وهذا التوازن فى رأيه هو السبب فى الاستقرار السياسى فى كل من اسبرطه والامبراطورية الرومانية . فالدستور المختلط هو أساس الاستقرار حيث يكبح الدورة الدموية للدساتير والميل للتدهور .

وفى تحليله لروما بالذات فقد أوضح ان دستور روما يحقق هذا التوازن : فالقناصل تضمنوا السلطة الملكية أما مجلس الشيوخ « أو السيناتو Senato » فقد مثل السلطة الارستقراطية ، أما الارادة الشعبية فتتمثل فى الجمعيات الشعبية .

وقد أكد على أن وجود سلطات ثلاث ومصادر ثلاثة لهذه السلطة يتطلب وينتج عنه نظام للرقابة والتوازن .

وقد كان هذا بمثابة أول تحليل للرقابة والتوازن بين السلطات يقترب الى حد كبير من المفاهيم الحديثة فى هذا المجال ويعتبر متقدما عن أفكار سابقيه أفلاطون وارسطو . فاذا كان افلاطون قد اقترح مبدأ الدستور المختلط ، كما بلوره أرسطو بوضوح خاصة فى دولته الدستورية ، الا أن عنصر الاختلاط هنا يتمثل فى جماعات وطبقات اقتصادية واجتماعية وليس فى فروع الحكومة : وكما وضح من آراء أرسطو فان الدولة الدستورية قائمة على مبادىء ثراء القلة ، وحرية الكثرة من الفقراء ، على خلاف بوليبيوس الذى قصد خليطا من مبادىء السلطة الحكومية .(١٧) .

وقد اعتبر بوليبيوس أن نظام الرقابة والتوازن هذا اسهم فى استقرار روما وقوتها مما مكنها من تحقيق الانتصارات الضخمة ، كما أن قوة روما ترجع للجيش الرومانى وما تميز به من طابع خاص ، حيث اعتمد كجيش شعبى على المواطنين الرومانيين وما ارتبط بهم من وعى سياسى وانتماء للدولة والارتباط بها . فضلا عن أن قوة الامبراطورية الرومانية ترجع لنظامها القانونى ودستورها القائم على أساس عقلانى كركيزة للسلطة التى لاترجع لأصل دينى يستند لرضاء الآلهة عنها .

ويعد بوليبيوس أول من طبق الأسلوب المؤسسى فى دراسة السياسة ، ورائدا فى ربط السياسة الداخلية بالسياسة الخارجية . حقيقة أنه تأثر بافلاطون وأرسطو فى تحليله المؤسسى ، الا انهما درسا تلك المؤسسات بربطها بالحياة الفاضلة للجماعة وللفرد فى ظل دولة المدينة التى اعتبرت الوضع الأمثل ، بينما كان بوليبيوس رائدا فى بحث ودراسة النسيج المؤسسى للدولة باعتباره العامل الأساسى المحدد فى تكوين القوة القومية .

---

(١٧) انظر : Ebenstein, op, cit . , 100

شيشرون « سيسرو » Cicero

(١٠٦ - ٤١ق . م)

أسهم ماركوس توليوس شيشرون إسهاما كبيرا فى مجال القانون الطبيعى ولولا أفكاره لما اتجه الفكر الغربى لهذا التطور[١٨] . ويعتبر أهم من حاول تطبيق الافكار اليونانية على الوضع الرومانى . فقد كان سباقا فى نقل الفلسفة اليونانية الى اللاتينية . وقد عمل شيشرون بالسياسة والمحاماة وكان كاتبا وأديبا وأهم ما خلفه لنا هو كتابى « الجمهورية » و « القوانين » . ومن المعروف انه قد تأثر تأثرا مباشرا بالافكار اليونانية ومن الواضح تأثره حتى فى اتخاذ أهم كتابات افلاطون لتكون عناوين كتاباته . وقد درس الفلسفة على يد فيلسوف تربى فى أكاديمية افلاطون - هو فيلون لاريسا - وهاجر الى روما عام ٨٨ ق . م ثم استكمل دراسة الفلسفة فى اثينا ، كما درس القانون فى روما ، ولكن كتاباته تميزت بالنواحى التجريبية أكثر من الاتجاهات الفلسفية . وقد تجول فى رحلة علمية الى اليونان وآسيا الصغرى فى دراسة للبلاغة والفلسفة اسهمت فى تشكيل افكاره . وقد تميز فى الخطابة والبلاغة وعرف بأنه أكبر خطباء روما ، كما نفى لمدة عام من دولته وكان من أكبر مناصرى القانون والدفاع عنه وقد عاصر فترة الصراع بين الارستقراطية والجماهير الشعبية الرومانية ، مع انه كان من أهم مناصرى القانون الا أنه لم يستطع الا أن يواجه الجماهير بأقصى درجات الطغيان على أمل تحقيق الاستقرار . ولكنه وجد فى هذا مناقضة لآرائه المنادية بسيادة القانون فاتجه الى مجابهة الطغيان والتأكيد على التخوف منه . وبالتالى فقد كان من المشجعين على قتل يوليوس قيصر عام ٤٤ ق . م حيث تولى على اثر ذلك منصب حاكم ، ولكن فى العام التالى لهذا العام قتل شيشرون نفسه على يد انطونيو ، الذى عرف بعدائه للنظام الجمهورى

(١٨) لمزيد من المعلومات انظر سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثانى ، ص ٢٣٣ - ٢٤٤ .

ذلك النظام الذى كرس شيشرون حياته وكفاحه السياسى للدفاع عنه . هذا وتمثل حياته كلها الصراع بين الأفكار والتطبيق العملى .

وقد اتبع شيشرون نفس أفكار ارسطو فيما يتعلق بالجماعة أو الدولة حيث اعتبرها كائناً طبيعيا ينمو نتيجة نمو الحياة الاجتماعية بين الافراد ولم يعتبرها هيئة مصطنعة تنشأ لتحقيق مصالح الافراد . كما فسر الحكومة على انها مؤسسة تنشأ بهدف المحافظة على وحدة الجماعة. وقد جاءت أفكاره فى أشكال الحكومات ودورة الحكومات وضرورة وجود نظام مختلط للحكم ونظام للرقابة والتوازن على نسق أفكار بوليبيوس .

ففيما يتعلق بالحكومات فقد أخذ أفكار ارسطو وطبقها على روما كما تأثر أيضا بأفكار بوليبيوس وقد اعتبر ان دستور روما الأصلى هو الملكية ولكن بما ان الحكومات لديها ميل اساسى الى التدهور فان هذا النوع لابد ان يتدهور وفقا لما أوضحه أرسطو .

والامر فى النهاية سينتهى بتبلور نظام الحكم الاستبدادى ، وبالتالى فانه لاخلاص من تدهور الأوضاع الا بايجاد حكومة دستورية على نمط التحليل الأرسطى فيتحقق فى اطارها التوازن بين الديمقراطية والاستبدادية .

وقد أخذ شيشرون نظرية القانون الطبيعى عن الرواقية ولكن بلورها وأكسبها شهرة كبيرة فى أوربا . حيث رأى أن الطبيعة والمبادىء الاخلاقية والعقلانية والرشد يمكن اعتبارها كمترادفات تبوح للفرد ببعض القوانين التى توضح لذكاء الفرد ماهو فى نفس الوقت طبيعى ورشيد واخلاقى . وهى فى ذلك تمده بمستويات مطلقة للصواب والخطأ بما يجب أن يسترشد به فى كافة التصرفات البشرية وأن يحكم عليها بموجبه . وبلختصار شديد فان هناك قانوناً طبيعيا عاما هو العقل والحق . ويستدل عليه من أن الكون له خالق واحد هو الإله ، وبالتالى فلهذا الإله قانون واحد يسرى على جميع الأفراد . هذا القانون الطبيعى هو دستور العالم أجمع وهو خالد لايتغير لا بالزمان ولا بالمكان ويتساوى أمامه الأفراد على أساس العقل .

وقد أوضح شيشرون تسلسلا من مساواة الافراد فى العقل وأمام الخالق – مفهوم المواطنة أو الرعوية – حيث يتساوى الأفراد فى رعويتهم للدولة . ومن الملاحظ فى هذا المجال انه لم يهتم بهذه الآراء دفاعا عن الديمقراطية السياسية ولكنه اهتم بالدفاع عن البشر كبشر لهم حقوق وكرامة وبالتالى تناول الرق ولم يعتبرهم مجرد الآت حية بل اعتبرهم من البشر ؛ الأرقاء لهم حقوق أصيلة ، ولذلك دافع عنهم .

ومن رأى شيشرون ان الدولة لاتقوم الا اذا اعترفت بحقوق الأفراد و الالتزامات وان هذه الالتزامات والحقوق هى الرابط الاساسى واعتبر أن الدولة مجتمع أخلاقى ، وهى مجموعة من الأفراد تملك فيما بينها القوانين والدولة بهدف تحقيق الصالح العام المشترك : ومن هنا جاء لفظ الكومنولث « Commonwealth » والذى يعنى ثروة الشعب . فتأكيده على أن الدولة مؤسسة أخلاقية إنتهى به الى ان الدولة ملك عام للشعب . ومن هنا فقد أكد على أن اى سلطة سياسية لايمكن ان تعتبر شرعية الا اذا ارتكزت على ارادة شعبية ، هذا فى اطار ما أكده من ان الدولة وقوانينها تخضع للقانون الأعظم ، وهو القانون الطبيعى الذى يمثل اعلى قواعد الحق والعدالة .

سنيكا Sineca

وأهم افكاره السياسية ، دفاعه عن الطغيان والحكم الإستبدادى[١٩] ، حيث أكد أن المشكلة ليست البحث عن أفضل انواع الحكومات ولكن الأهم اقرار الأوضاع القائمة . وبالتالى فقد أقر الحكم الديكتاتورى حيث رأى أن الشعب يتميز بالفساد وان حكم الشعب يتميز بالطغيان والظلم أكثر من حكم الديكتاتورية . وأوضح ان السياسة ليست مجالا للرجل الفاضل ولكنه وجد – باعتباره رواقيا – أن الشخص الفاضل وان لم يعد له مجال فى خدمة مجتمعه نتيجة فساد هذا المجتمع الا انه يمكنه أن يقدم خدماته بفاعلية فى مجتمعه الأوسع وهو الانسانية . أى أنه رأى أن الفرد مواطن فى دولته كما انه مواطن فى مجتمع أوسع

---

(١٩) لمزيد من المعلومات عن سنيكا انظر : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ – ٢٧٣ . انظر أيضا : د . عثمان أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ – ٢٤٠

وهو البشرية بأجمعها ، بالتالى فان الفرد الفاضل يمكنه أن يقدم خدماته الاجتماعية للانسانية حتى وان لم تكن لديه قوة سياسية وجدير بالذكر ان سنيكا عاش فى ظل حكم نيرون – طاغية روما ، وكان معلمه لفترة .

وقد جاء سنيكا بنظرية العصر الذهبى التى تدور حول ان : الافراد وجدوا فى مجتمع مثالى سابق على وجود الدولة وفى ظل هذا المجتمع عاشوا حياة بسيطة وتمتعوا بالمساواة المطلقة فى ظلها احتكموا لأكثرهم عقلا ولكن تطور المدنية أدى الى الحاجة الى ظهور الحكومة والدولة والقانون لتنظيم شئون الأفراد وهؤلاء الأفراد بدأوا فى الاعتداء على بعضهم البعض لتحقيق مصالحهم الخاصة وبالتالى كان لابد من وجود القانون . وقد انتحر سنيكا بأمر من نيرون بعد اشتراكه فى مؤامرة ضده .

أهم مساهمات الرومان فى مجال الفكر السياسى :

كانت مساهماتهم محدودة ولكن يلاحظ اسهامهم الواضح فى مجال القانون . فقد انتهوا الى تجميع القوانين ووضع قانون روما الموحد الذى تكون من القانون الرومانى والتى أخذت من الشعوب المختلفة التى ضمتها الامبراطورية الرومانية . ومن ناحية اخرى فقد ركزوا على سيادة القانون فالمشكلة ليست مشكلة اختلافات عنصرية ولكنها فى الواقع مشكلة كيفية ترتيب حقوق وواجبات للأفراد داخل الامبراطورية ، وقد اتسع مفهوم الرعوية ، أى المواطنة ، وقام على اعطاء حقوق وواجبات قبل الأفراد بعضهم بعضُ وقبل الدولة . وركزوا على مفهوم المساواة وبالتالى تركت حرية اكتساب الجنسية أى أنهم وسعوا قاعدة المواطنين وجعلوا للجميع قانوناً واحداً باعتبارهم رعايا الامبراطورية الرومانية كأن المواطنة أخذت طابعاً عالميا وليس محليا كما كان الحال فى اليونان القديمة ، فقد اسهموا فى الهياكل التنظيمية للحكم الرومانى فى تطوير المحاكم الرومانية ، وركزوا على مفهوم السيادة الشعبية اى أن الدولة مع أنها مصدر الحقوق القانونية الا أن السلطة للشعب .

وفى هذا المجال يلاحظ ان الرومان اخذوا بالنشأة الطبيعية للدولة ولم يأخذوا بالنشأة المصطنعة ولا بالعقد الاجتماعى . ومع ذلك فانهم على الرغم من عدم أخذهم بالعقد الاجتماعى فى نشأة الدولة الا انهم اتخذوا

مفهوم العقد الحكومى : حيث اعتبروا أن هناك عقدا بين الشعب والحاكم حيث ان الشعب هو مصدر السيادة ولكن الشعب تنازل بموجب هذا العقد عن سيادته للحاكم . فكان الحاكم فى رأيهم هو وكيل للشعب والشعب هو مصدر السيادة ومع هذا فانهم لم يقروا مبدأ الثورة . ومن المعروف أن مبدأ السيادة تبلور بوضوح فى الفكر السياسى فى ظل الامبراطورية الرومانية فى اطار سلطة روما على الشعوب الأخرى التى تضمها الامبراطورية .

فقد جاء الرومان بمفهوم السلطة العليا ، أو السيادة «Imperium» ، وهى من أصل لاتينى ، وقد استخدمت أصلا فى مجال الامبراطورية الرومانية ، وما تضمنته من سلطة عليا فرضت على الشعوب الأجنبية «Imperium Romanum» ، ومنها اشتقت كلمة امبريالية Imperialism [٢٠] .

(٢٠) كما ان منها جاءت كلمة امبراطور Imperator .
لمزيد من المعلومات انظر :
د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية : حول الاستعمار والامبريالية والتبعية ، القاهرة : عالم الكتب ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٥ ، ص ١٩ - ٢٠ .

الباب الثانى
الفكر السياسى المسيحى

جاءت المسيحية كديانة روحية خالصة ، وسيطر على الفكر المسيحى قول المسيح : «مملكتى ليست من هذا العالم» . [١] فالمسيحية دين فقط وليست دينا ودولة معا ، وبالتالى لم تتضمن تعاليم المسيح مبادىء سياسية أو أسسا للدولة ، وان كان قد نص على مبدأ الطاعة والتسليم للسلطة الزمنية القائمة . فالتأكيد هو على السمو الروحى وأن يكون كل فرد فى داخله على صورة «مملكة الله» التى أعلنها المسيح[٢] ، فمن الطبيعى اذن أن تنظر نظرة سلبية لكافة الاعتبارات المادية حيث الأهمية الحقيقية للقيمة الأخلاقية ، كما أن الضوابط فى طبيعتها روحية خالصة ؛ أما الأمور الدنيوية على اختلافها فقد نظر لها نظرة متدنية على أنها لذات أرضية . وبالتالى فان على الفرد أن يتحمل الشرور الدنيوية ، وينشد السعادة فى الحياة الأخرى . فهدف الحياة الروحية يلغى كافة مشاكل الحياة الدنيوية ، وتتضح هذه الرؤية فى ضوء ما أكده المسيح فى بشارته بأن نهاية العالم وشيكة بحيث أن البعض من الموجودين فى وقت ظهوره لن يموتوا حتى يرون تلك النهاية .[٣] ومن ثم فيجب على الفرد ألا يقتصر

---

(١) انجيل يوحنا ، الاصحاح الثامن عشر : ٣٦ ، الكتاب المقدس : أى كتب العهد القديم والعهد الجديد ، مترجم من اللغات الاصلية وهى اللغة العبرانية واللغة الكلدانية واللغة اليونانية ، القاهرة : دار الكتاب المقدس ، ١٩٧٦ .
وقد اعتمدنا على هذا المصدر فى كافة الاشارات المرجعية الخاصة بالاناجيل وأعمال الرسل والرسائل .

(٢) يرى توشار أن اعلان المسيح «مملكة الله» عنى بالضرورة نهاية السياسة ، بقدر ما تعتبر هذه الاخيرة منهجا عقلانيا لتنظيم العالم . انظر : توشار ، مرجع سابق ص ٨٤ - ٨٥ .

(٣) « حقا أقول لكم إن من القيام ههنا قوما لايذوقون الموت حتى يروا ملكوت الله » ، انجيل لوقا ، الاصحاح التاسع : ٢٧ . كما جاء فى الانجيل أن يوحنا المعمدان كان يكرز قائلا : « توبوا لأنه قد اقترب ملكوت الرب » ، انجيل متى ، الاصحاح الثالث: ٢٠ . كما كرر المسيح نفس العبارة : « من ذلك الزمان ابتدأ يسوع يكرز ويقول توبوا لأنه قد اقترب ملكوت السموات » ، انجيل متى ، الاصحاح الرابع : ١٧ . كما ينصح تلاميذه الاثنى عشر قائلا : « اكرزوا قائلين انه قد اقترب ملكوت السموات » ، انجيل متى ، الاصحاح العاشر : ٧ .
لمزيد من المعلومات انظر : توشار ، مرجع سابق ص ٨٤ - ٨٦ .

على مجرد تحمل الشرور الدنيوية بل أن يستثمر المآسي والآلام لصالح حياته الروحية الخالصة.. فالدعوة للهدف الروحي هي دعوة للتسامي «الملائكي» والتشبه بالقديسين. فمن تعاليم المسيح: «سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن. وأما أنا فأقول لكم لاتقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا، ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين.»(٤) كما جاء في قول بطرس الرسول: «كأولاد الطاعة لاتشاكلوا شهواتكم السابقة في جهالتكم بل نظير القدوس الذي دعاكم كونوا أنتم أيضا قديسين في كل سيرة. لأنه مكتوب كونوا قديسين لأني أنا قدوس»(٥).

وعليه فان الاناجيل لاتتضمن فكرا سياسيا ولكن منهاجا روحيا خالصا. فما يتعلق بالسياسة والسلطة دنيوي، والهدف السامي المنشود أخروي. ومع هذا فان أعمال الرسل عليها التوفيق بين ما ينادي به المسيح من أمور روحية خالصة، وبين واقع عملي يملي الخضوع للسلطة المدنية القائمة. ومن ثم فان أعمال الرسل تتضمن النص على أن السلطة منبثقة من الله وبالتالي ضرورة طاعة الحاكم الزمني. وكان الهدف هو كسب رضاء الحكام حتى يمكن أن تتفرغ الكنيسة لممارسة نشاطها الروحي، «ولم يكن قصد الرسل بالتأكيد الا شرعنة النظام، طمعا في المزيد من احترامه»(٦).

ومن الجدير بالملاحظة أن مسألة البشارة بأن نهاية العالم وشيكه «جمدت» في الفكر المسيحي، وتأجل البحث فيها خاصة ابتداء من القرن الثاني الميلادي، ولم يعد التركيز من جانب الكنيسة قاصرا على الأمور الروحية وحدها، «وأصبح على المسيحي أن يحدد لنفسه اخلاقيات مؤقتة تجاه الحاضرة»(٧).

---

(٤) انجيل متى، الاصحاح الخامس: ٣٨ - ٤١.

(٥) رسالة بطرس الرسول الأولى، الأصحاح الأول: ١٤ - ١٦.

(٦) توشار، مرجع سابق ص ٨٧.

(٧) المرجع السابق ص ٨٨.

هذا وان كنا لانجد فى المسيحية أسسا للدولة ولجانب السياسات ، الا أن ما يتعلق بالسلطة السياسية فرض نفسه على الواقع حيث دار الفكر السياسى المسيحى ولقرون حول الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية وحيث اكتسبت الكنيسة ورجالها وعلى رأسهم البابا – رأسها ووريث الحواريين – سلطة سياسية ضخمة من وراء السلطة الدينية ، وذلك فضلا عن الثراء الضخم الذى تمتعت به الكنيسة ورجالها من وراء ستار الدين .

وعليه فقد قمنا بتقسيم هذا الباب الى أربعة فصول تشمل :

الفصل الأول : الأسس الفلسفية للفكر السياسى المسيحى .

الفصل الثانى : القديس أوجستين .

الفصل الثالث : القديس توما الأكوينى .

الفصل الرابع : مارسيليو البادوى .

الفصل الأول

الأسس الفلسفية للفكر السياسى المسيحى

ويهمنا فى هذا المجال قبل توضيح آراء آباء الكنيسة ثم آراء أهم مفكرى العصور الوسطى الذين انشغلوا بالصراع السابق ذكره ، يهمنا الاشارة الى بعض الأسس الفلسفية السياسية للفكر المسيحى . وقد كانت هناك بعض الأمور الأساسية التى واجهت آباء الكنيسة عند تطبيقها للدين المسيحى فى الأمور الزمنية (الدنيوية) :[١] .

أولا : موقف الكنيسة من القانون :

فقد تقبلت المفهوم الرومانى بوجود المستويات الثلاثة للقانون السابق ذكرها : وهى : القانون المدنى ، وقانون الشعوب والقانون الطبيعى . ولكن المستوى الثالث وهو القانون الطبيعى حل محله ايمان رجال الكنيسة بالقانون الآلهى المستمد من العهد الجديد (الانجيل) . وعلى هذا فقد اعتبر رجال الكنيسة أن الافراد قد عاشوا أساسا فى حياة مثالية سعيدة تقترب مما وصفه الرواقيون فى الطبيعة وبما وصفه سنيكا بالعصر الذهبى وان هذا الوضع المثالى تحقق فى معيشة الأفراد فى جنة عدن وأن تدهور الأفراد جاء نتيجة عدم طاعتهم للاله وبالتالى ارتكابهم للمعصية أو الخطيئة الأولى[٢] وان الخلاص من الشرور الدنيوية والخطيئة يوجد

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر : Butz, op . cit . , 53 - 59

ومن المراجع الاساسية عن المسيحية أنظر : اندروملر ، مختصر تاريخ الكنيسة : من البداية الى القرن العشرين ، القاهرة : مكتبة كنيسة الاخوة ، ١٩٧١ . وهو مؤلف ضخم من جزءين يقع فى نحو ١٤٠٠ صفحه ولاغنى عنه لمن يرغب فى الاستزاده فى هذا المجال .

(٢) وهى الخطيئة التى يؤمن المسيحيون أن الأفراد جميعا ممثلين فى شخص آدم - عليه السلام - قد ارتكبوها .

فى طاعتهم للقانون الآلهى للمسيحية ، حيث المسيح - فى رأى المسيحيين - هو «ابن الله» الفادى الذى بذل نفسه من أجل خطايا الأفراد لينقذهم من الشرور الدنيوية[٣] .

ثانيا : المساواة وعدم المساواة :

فى ضوء ماسبق ذكره من تركيز المسيحية على الأمور الروحية وحدها ، يثور تساؤل حول موقف الكنيسة ورجالها الأول من موضوع المساواة : فعادة ما يتردد فى مجال بحث المسيحية انها جاءت بالمساواة التامة بين الأفراد[٤] ، ويستشهد فى هذا الصدد بقول بولس الرسول : « ليس يهوديا ولا يونانيا . ليس عبدا ولا حرا . ليس ذكرا وأنثى لأنكم جميعا واحد » ، مع التأكيد على أن المسيحية أخذت عن الرواقية مفهوم المساواة العالمية . ولكن هذا النص اذا قرىء كاملا فانه يؤكد أن هذه المساواة التى اعتبرت مطلقة ، اساسها الايمان المسيحي[٥] ، ولايقصد بها المساواة العالمية الأساسية بين البشر باعتبارهم بشرا .

(٣) جاء فى رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية : «نعمة لكم وسلام من الله الآب ومن ربنا يسوع المسيح الذى بذل نفسه لأجل خطايانا لينقذنا من العالم الحاضر الشرير حسب ارادة الله وأبينا » ، الاصحاح الأول : ٣ : ٥ . وقد تأكد نفس المعنى عدة مرات فى الانجيل نفسه على لسان المسيح ، وفى رسالات الرسل ، مع توضيح «كيف أرسل الله ابنه» لهذا الهدف .

لمزيد من المعلومات انظر د . جورج بوست ، فهرس الكتاب المقدس ، بيروت : مكتبة المشعل باشراف رابطة الكنائس الانجيلية فى الشرق الأوسط ، ١٩٨١ ، ص ١٧٤ - ١٧٥ ، و٤٥٠ .

(٤) عن هذا الرأى انظر مثلا : د . بطرس بطرس غالى و د . محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٤ ، ص ١٣٤ . حيث يستشهد بقول الرسول بولس المذكور على أنه استنكار منه للتفرقة بين الناس على أساس الجنس أو المركز الاجتماعي وذلك نقلا عن سباين ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ص ٢٦٤ . انظر ايضا نفس الرأى والاستشهاد فى عثمان أمين ، مرجع سابق ص ٢٧٥ .

انظر : Butz, op . cit . , p . 53

(٥) والنص الكامل : « لانكم جميعا ابناء الله بالايمان بالمسيح يسوع . لانكم كلكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح . ليس يهودى ولا يونانى . ليس عبد ولا حر . ليس ذكر وأنثى لانكم جميعا واحد فى المسيح يسوع . فان كنتم للمسيح فانتم اذا نسل ابراهيم وحسب الموعد ورثة » .

ومن الجدير بالملاحظة أن المسيحية لم تؤكد على وحدة الطبيعة البشرية بصرف النظر عن الاختلافات ، ولم تؤكد على المساواة المطلقة بين البشر كبشر كما فعلت الرواقية بمناداتها بالمساواة العالمية . بل إن هناك تأكيداً واضحا في أقوال بولس الرسول[٦] - المؤسس الحقيقي للمسيحية - على ماسبق أن جاء فى العهد القديم (التوراة) من أن البشر غير متساوين أصلا : فهناك ابناء حرة وابناء جارية ، وان ابناء الحرة هم ابناء السيدة سارة من اليهود ومن بعدهم المسيحيين ، اما ابناء الجارية فهم ابناء السيدة هاجر من غير هؤلاء من الشعوب حيث يقول فى هذا المجال فى رسالته لأهل غلاطية - التى اصبحت المركز الرئيسى للمسيحية - «لكن ماذا يقول الكتاب . اطرد الجارية وابنها لأنه لايرث ابن الجارية مع ابن الحرة اذا أيها الأخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد الحرة »[٧] . بل أن هناك بعض بصمات مفهوم « شعب الله المختار »

= انظر : رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية ، الاصحاح الثالث : ٢٦ - ٢٩ ، ويؤكد نفس المعنى قول المسيح :

«ولست أسأل من أجل هؤلاء فقط بل أيضا من أجل الذين يؤمنون بى بكلامهم . ليكون الجميع واحدا كما أنك انت ايها الآب واحد فى وأنا فيك ليكونوا هم أيضا واحدا فينا ليؤمن العالم أنك ارسلتنى . وأنا قد اعطيتهم المجد الذى اعطيتنى ليكونوا واحدا كما أننا نحن واحد . أنا فيهم وأنت فى ليكونوا مكملين إلى واحد وليعلم العالم أنك أرسلتنى واحببتهم كما احببتنى ، ايها الآب أريد أن هؤلاء الذين اعطيتنى يكونون معى حيث أكون أنا لينظروا مجدى الذى اعطيتنى لانك احببتنى قبل انشاء العالم» انجيل يوحنا ، الاصحاح السابع عشر : ٢٠ - ٢٥ .

(٦) ويعتبره الكثيرون الرسول الثالث عشر ، بل أنه يتميز عن الرسل الحواريين بأنه لم يرسل من المسيح ولكنه وفقا للاعتقاد المسيحى مرسل من الله مباشرة بعد المسيح . وكان يهوديا ويدعى شاول الطرسوسى ودخل المسيحية عام ٣٦ م . ويرجع اليه الفضل فى حمل الانجيل إلى أوربا . وقد أعدم فى النهاية عام ٦٧ فى عهد نيرون . لمزيد من المعلومات انظر : ملر ، مرجع سابق ، ص ٨٦ - ١٦٠ .

(٧) « قولوا لى انتم الذين تريدون أن تكونوا تحت الناموس ألستم تسمعون الناموس . فانه مكتوب أنه كان لابراهيم ابنان واحد من الجارية والاخر من الحرة . لكن الذين من الجارية ولد حسب الجسد وأما الذى من الحرة فبالموعد ،وكل ذلك رمز لأن هاتين هما العهدان أحدهما من جبل سيناء الوالد للعبودية الذى هو هاجر . لأن هاجر جبل سيناء فى العربية . ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة فانها مستعبدة مع بنيها . وأما أورشليم العليا التى هى أمنا جميعا فهى حرة . لانه مكتوب إفرحى ايتها العاقر التى لم تلد . اهتفى واصرخى ايتها التى لم تتمخض فان أولاد الموحشة أكثر من التى =

الذى يمثل محور اليهودية[٨] . ففى قول بطرس الرسول فى رسالته الأولى : « وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكى أمة مقدسة شعب اقتنا لكى تخبروا بفضائل الذى دعاكم من الظلمة الى نوره العجيب . الذين قبلا لم تكونوا شعبا وأما الآن فأنتم شعب الله . الذين كنتم غير مرحومين وأما الآن فمرحومين[٩] .

فالمساواة هى فى اطار الوحدة التى تربط بين المسيحيين برباط روحى أقوى من أى رباط دنيوى : فما جعله الاثينيون لصيقا بهم ، وماجعلته الرواقية لصيقا بالبشر ، وماجعله اليهود لصيقا بعنصرهم ، جعلته المسيحية لصيقا بالمسيحيين فى نطاق المسيحية ذات التوجه العالمى .

أما الفكرة التى شغلت آباء الكنيسة وواجهتهم من الناحية الواقعية فهى كيفية التوفيق بين المثالية المسيحية المنادية بالحرية البشرية والمساواة وفقا لما سبق توضيحه ، مع واقع عدم المساواة ووجود الرق . وفى هذا المجال أوضحوا أن الأصل قبل ارتكاب الأفراد للمعصية الأولى كان المساواة المطلقة والحرية التامة . وبالتالى فان وجود عدم المساواة على الأرض بالنسبة للفرد أو وضعه فى اطار العبودية تعتبر أمورا عرضية دنيوية وعلى الفرد أن يتقبلها كنوع من التكفير عن الذنب حيث

= لها زوج . وأما نحن ايها الاخوة فنظير اسحق أولاد الموعد . ولكن كما كان حينئذ الذى ولد حسب الجسد يضطهد الذى حسب الروح هكذا الآن أيضا . لكن ماذا يقول الكتاب . اطرد الجارية وابنها لانه لايرث ابن الجارية مع ابن الحرة . اذا أيها الاخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد الحرة » .

انظر : رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية ، الاصحاح الرابع ٢١ - ٣١ .

أما «الكتاب» الذى اشار اليه واستشهد به فهو التوراة - أو العهد القديم من الكتاب المقدس - حيث جاء فيه : «ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذى ولدته لابراهيم يمزح فقالت لابراهيم اطرد هذه الجارية وابنها . لان ابن هذه الجارية لايرث مع ابنى اسحق » .

التكوين ، اصحاح ٢١ : ١٠ .

(٨) لمزيد من المعلومات ، انظر : توشار ، مرجع سابق ص ٨٤ .

(٩) رسالة بطرس الرسول الأولى ، الاصحاح الثانى ، ٩ - ١٠

أوضحوا أنه حتى وان كان هناك عدم مساواة فى الدنيا فان هناك حرية ومساواة فى الحياة الابدية . والرق يمثل عبودية للجسد أما الروح فهى طليقة . وعليه فقد تقبلت المسيحية الرق على أنه حقيقة واقعة ومن مقتضيات الأمور ولم تسع لتضييق ابواب الدخول إليه أو فتح منافذ الخروج منه .

ثالثا : النظم الاستبدادية ومبدأ الطاعة :

من الأسس الفلسفية التى تطرق اليها رجال الكنيسة الأول ، موضوع الاستبدادية والطغيان أى كيفية المواءمة بين أن يكون الفرد حرا فى ظل الاله وفى نفس الوقت يجد نفسه خاضعا لنظام الدولة وقوانينها . ونفس الجدل السابق طبق فى هذا المجال على أساس أن المعاناة طبيعية وان الأفراد بما يتميزون به من خطيئة فى حياتهم الدنيوية يجب أن يقوموا بالخضوع لنظام الدولة . وعلى هذا المنطق يقوم **مبدأ الطاعة** فى المسيحية التى تنادى بالطاعة المطلقة للحكومات أيا كانت . هذا وقد أكد الرسول بولس على أن مصدر السلطات كلها من الله ، ومن ثم يجب طاعة الحكام طاعة مطلقة . ففى قوله : « لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة ، لأنه ليس سلطان الا من الله والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله . حتى ان من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله »[١٠] .

ويتردد نفس المعنى فى قول بطرس الرسول : « فاخضعوا لكل ترتيب بشرى من أجل الرب . ان كان للملك فكمن هو فوق الكل . أو للولاة فكمرسلين منه للانتقام من فاعلى الشر وللمدح لفاعلى الخير..خافوا الله . أكرموا الملك »[١١] . فالخضوع للسلطة الزمنية مرجعه وظيفيتها فى التغلب على الشر الدنيوى . وقد ذهب الى نفس الرأى العديد من رجال الكنيسة الأول ، بل إن البعض ذهب فى التأكيد على الطاعة المطلقة الى حد طاعة الحاكم المستبد حتى ولو خالف تعاليم الدين .

---

(١٠) رسالة بولس الرسول الى أهل رومية ، الاصحاح الثالث عشر:١ .

(١١) رسالة بطرس الرسول الأولى ، الاصحاح الثانى : ١٣ – ١٧ .

رابعا : الملكية الخاصة :

أوضح رواد الكنيسة ورجالها الأول أن الأصل فى الحياة الأولى المثالية لم تكن هناك ملكية خاصة وأن تطور الملكية الخاصة جاء نتاج المعصية او الخطيئة الأولى واتجاه الفرد الى الأنانية والأمور الدنيوية الخاصة . ولكن طالما ظل الأفراد على خطيئتهم فان الملكية الخاصة تعتبر ضرورية ولازمة ويجب تنظيمها . والمسيحية عامة فى تركيزها على الأمور الروحية دون الدنيوية تؤكد على الزهد وعلى «الفقر الارادى» خوفا من أن تؤدى المغريات الدنيوية الى البعد عن الروحانيات . فقد جاء على لسان المسيح قوله لتلاميذه : « الحق أقول لكم انه يعسر ان يدخل غنى الى ملكوت السموات . وأقول لكم أيضا ان مرور جمل من ثقب أبرة ايسر من أن يدخل غنى الى ملكوت الله»[12] . ومن ذلك أيضا قوله : « لايقدر أحد أن يخدم سيدين لانه اما أن يبغض الواحد ويحب الآخر أو يلازم الواحد ويحتقر الآخر . لاتقدرون أن تخدموا الله والمال . لذلك أقول لكم لاتهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون . ولا لاجسادكم بما تلبسون ... انظروا الى طيور السماء انها لاتزرع ولاتحصد ولاتجمع الى مخازن . وأبوكم السماوى يقوتها . انتم بالحرى أفضل منها ... » فلا تهتموا للغد لان الغد يهتم بما لنفسه . يكفى اليوم شره» . ويؤكد نفس المعنى بقوله ينصح شابا جاء يسأله عما يمكنه أن يعمل لتكون له الحياة الأبدية بعد ان نصحه أولا بحفظ الوصايا : « ان اردت أن تكون كاملا فاذهب وبع املاكك واعط الفقراء فيكون لك كنز فى السماء وتعال اتبعني »[13] .

والمسيحى عامة وفقا لتعاليم المسيحية يجب الا يحزن على الأشياء الدنيوية ان فاتته انتظارا لمملكة أعلى وأسمى . كما يؤكد هذا المعنى قوله : « سعداء انتم ايها الفقراء لان مملكة السماء هى لكم »[14] .

---

(١٢) انجيل متى ، الاصحاح السادس : ١٩ - ٢٠ ، ٣١ - ٣٤ .

(١٣) انجيل متى ، الاصحاح التاسع عشرة ١٦ - ٢٤ .

(١٤) انجيل لوقا ، الاصحاح السادس : ٢٠ .

خامسا : مبدأ ازدواج السلطتين أو «مذهب السيفين» :

ولكن المسألة الجوهرية التى شغلت الفكر السياسى المسيحى تتمثل فى مبدأ ازدواج السلطتين . وفى الواقع اذا نظرنا الى تعاليم المسيح نفسه - عليه السلام - نجد أن الدين المسيحى وجه أساسا للامور الروحية لا للأمور الدنيوية انطلاقا من قول المسيح : « مملكتى ليست من هذا العالم » والجديد الذى جاءت به المسيحية هي انها اعتبرت ان للفرد طبيعتين متميزتين : احداهما تتعلق بالروح والأخرى بالجسد . وأن كلا من الطبيعتين تحتاج الى اشراف ، وبالتالى فان الكنيسة تتولى الأشراف على الأمور الروحية بينما تتولى الدولة أو السلطة الزمنية ممثلة فى الحاكم أو الامبراطور الاشراف على الأمور الدنيوية وتنظيم ما يتعلق بها . وعليه فان على الفرد أن يتوجه بولائه لكل من السلطتين كل فى مجالها . وقد جاء هذا المبدأ انطلاقا من قول المسيح « اعطوا ... مالقيصر لقيصر ومالله لله »[١٥] .

والمشكلة فى الحقيقة ليست فى ازدواج الولاء الذى افترضته المسيحية كأحد المسلمات والذى نتج عن الطبيعة المزدوجة للفرد ، ولكن فى حالة تعارض الولاء فلأى من السلطتين اليد العليا ؟ وبمعنى آخر أى من السلطتين يجب أن يطيع الفرد ولمن يعطى ولاءه الأسمى فى حالة التعارض بينهما ؟

هذه المسألة بالذات هي التى شغلت الفكر السياسى المسيحى ولقرون طوال العصور الوسطى . وفى بدء الأمر سلم رجال الكنيسة الأول

(١٥) وقد قالها ردا على من جاء من الفريسيين (اليهود) الذين ارادوا أن يوقعوا به « ويصطادوه بكلمة » بسؤالهم : « ايجوز ان تعطى جزية لقيصر أم لا . فعلم يسوع خبثهم وقال لماذا تجربوننى يامراؤون . أرونى معاملة الجزية . فقدموا له دينارا . فقال لهم لمن هذه الصورة او الكتابة . قالوا له لقيصر . فقال لهم اعطوا اذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » .
انجيل متى ، الاصحاح الثانى والعشرون : ١٧ - ٢٠ .
والفريسيون كلمة من الارامية ومعناها « المنعزلون » وهم احدى فئات اليهود الرئيسية الثلاث التى تناهض الفئتين الاخريين : فئتى الصدوقيين والاسينيين .
انظر : قاموس الكتاب المقدس ، بيروت : مكتبة مشعل باشراف رابطة الكنائس الانجيلية فى الشرق الاوسط ، الطبعة السادسة ، ١٩٨١ ، ص ٦٨٤ .

بضرورة احترام كل من السلطتين لاختصاصها ومجالها . وقد أوضح على وجه الخصوص البابا جيلاسيوس الأول « Gelasius 1 » فى أواخر القرن الخامس الميلادى مايتعلق بمبدأ فصل السلطتين فيما اطلق عليه « مذهب السيفين The Doctrin of the Two Swords » أو نظرية السيفين[١٦] وفقا لهذا المبدأ اكد جيلاسيوس أن هناك سيفين يمثل كل منهما مركزاً للسلطة . فمن ناحية هناك سلطة الكنيسة التى تعنى اساسا بما يتعلق بالوضع الروحى للفرد وغير هذا بما يتعلق بالمظاهر الروحية حتى حياة الامبراطور نفسه . ومن ناحية أخرى هناك سلطة زمنية تتضمن كافة مجالات حياة الافراد الدنيوية وأن كلا من السلطتين مستمدة من أصل الهى وكلا منهما متساوية مع الاخرى وان كانت كل منهما تعتمد بالضرورة على الأخرى . فوفقا لرأى جيلاسيوس فان الاباطرة المسيحيين فى حاجة الى رجال الدين من أجل الحياة الأبدية وفى نفس الوقت فان رجال الدين فى حاجة أيضا لسلطة الاباطرة لتحقيق النظام وما يتعلق بالأمور الدنيوية .

ويلاحظ انه عندما كانت الكنيسة ضعيفة بادىء الأمر كانت الأفكار تنادى بضرورة ضمان سلطاتها وحريتها فى نشر دعوتها وتمتعها بممتلكاتها والحث على طاعة الحاكم حتى وان كانت آراؤه مخالفة للدين[١٧] . ولكن تدريجيا اكتسبت سلطة ضخمة وثراء ووصل بها الأمر الى أن اصبحت دولة داخل الدولة . اصبح للبابا - رأس الكنيسة - اليد الطولى فى مواجهة الحكام ولعل المرسوم الهام الذى أصدره غريغورى السابع فى سنة ١٠٧٥ والذى يتكون من ٢٥ بندا ، يعطى الرؤية الواضحة عن الأولوية البابوية والامتيازات التى حصلت عليها الكنيسة الرومانية :

---

(١٦) لمزيد من المعلومات انظر سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثانى ، ص ٢٨٣ .

(١٧) وقد عبر عن هذا بوضوح سانت امبروز - وهو من الاباء الاوائل للفكر السياسى المسيحى حيث نادى بضرورة تمتع الكنيسة بالاستقلال الذاتى فى الامور الدينية وان هذا لايتعارض مع سلطة الامبراطور المطلقة للأمور الدنيوية . وضرورة طاعة المسيحيين لأوامر الأمبراطور حتى وان كانت مخالفة لأوامر الدين مع خضوع الامبراطور لسلطة الكنيسة فى الأمور الدينية .
انظر : د . بطرس غالى و د . خيرى عيسى ، مرجع سابق ص ١٣٩ - ١٤٠ .

من ذلك على سبيل المثال :

- «وحده الحبر الرومانى يستطيع خلع الاساقفة والعفو عنهم .
- البابا هو الرجل الوحيد الذى يقبل الأمراء قدميه .
- يجوز له خلع الاباطرة .
- لايمكن تسمية أى مجمع بأنه عام بدون أمره .
- لايمكن لأحد أن يعدل حكم البابا . وهو وحده يستطيع تعديل احكام الجميع .
- ليس لأحد أن يحاكمه .
- يستطيع البابا أن يحل من يمين الولاء المعطى للكفار»[١٨] .

وقد كان السند الأساسى للسلطة الكنسية هو توسيع نطاق ماأعطاه المسيح لبطرس خاصة[١٩] ، وللحواريين عامة[٢٠] ، من سلطة الحل والربط فى الأرض والسماء ، لتشمل أيضا الأمور الدنيوية السياسية[٢١] .

---

(١٨) نوشار ، مرجع سابق ص ١٣٠ - ١٣١ .
ولمزيد من المعلومات أنظر : ملز ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٤٤٥ .
هذا ويعرف غريغورى ايضا باسم جريجورى وغريغوار . ولمزيد من المعلومات عنه انظر : المرجع السابق ص ٤٤١ - ٤٧٢ ، انظر أيضا سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثانى ، ص ٣٢٩ - ٣٤٣ .

(١٩) « وأنا أقول لك أيضا أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبنى كنيستى وأبواب الجحيم لن تقو عليها . وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات . فكل ماتربطه على الأرض يكون مربوطا فى السموات . وكل ما تحله على الأرض يكون محلولا فى السموات » . انجيل متى الاصحاح السادس عشر : ١٨ - ٢٠ .

(٢٠) وفى قول المسيح لتلاميذه : « الحق أقول لكم كل ماتربطونه على الأرض يكون مربوطًا فى السماء وكل ماتحلونه على الأرض يكون محلولا فى السماء » . انجيل متى ، الاصحاح الثامن عشر : ١٨ . « فقال لهم يسوع أيضا سلام لكم . كما أرسلنى الأب ارسلكم أنا .... من غفرتم خطاياه تغفر له . ومن أمسكتم خطاياه أمسكت . » انجيل يوحنا ، الاصحاح العشرون : ١٩ - ٢٣ .

(٢١) استند البابا غريغورى السابع على « سلطان المفاتيح الذى اعطى لبطرس وخلفائه » ، وذلك فى خلع وحرمان الملك هنرى الرابع - الذى حاول الخروج عن طاعته بل والتحريض على خلعه - مستنكرا اعتراض الملك بقوله : « من يستطيع فتح السماء وغلقها ألا يستطيع الحكم بأمور الأرض ؟» .

وعليه فباكتساب الكنيسة لسلطاتها الضخمة أصبحت الافكار تدور حول الدفاع عن سلطتها فى مواجهة السلطة الزمنية واعطائها اليد العليا ، وانتهى الأمر فى نهاية العصور الوسطى - التى مارست فيها الكنيسة ورجالها الأرهاب الفكرى واستخدام صكوك الغفران(٢٢) وصكوك الحرمان حتى فى مواجهة الأباطرة انفسهم مع تنصيبهم أو عزلهم - الى المناداة بضرورة اخضاع الكنيسة لسلطة الدولة كأى مؤسسة داخل الدولة .

- انظر : توشار ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .
كما تضمنت أيضا مراسيمه وأقواله المأثورة :
« فالبابا هو فوق كل الأحكام وبلستحقاقات القديس بطرس صار مقدسا تقديسا تاما . ان الكنيسة لم تقم لتكون خادمة للامراء بل سيدة عليهم ، واذا كانت قد تسلمت من الله السلطان بان تربط وتحل فى السماء ، فبالأولى جدا يكون لها نفس هذا السلطان فى الأمور الارضية » .
انظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٤٤٥ .

(٢٢) وهى « عبارة عن وثائق مكتوبة تحمل وعدا من البابا لغفران خطايا الانسان والحصول على الحياة الأبدية » . وقد ذهب الحال الى بيع صكوك غفران تضمن غفران الخطايا الماضية فحسب بل تلك المستقبلة أيضا ... بل فى امكان الشخص أن يدفع مبلغا معينا من المال فينقذ بذلك اصدقاءه واقرباءه من العذاب فى ما يسمونه بالمطهر » . وان الانقاذ من المطهر يتم بمجرد دخول النقود الى الخزانة (خزانة الكنيسة) . وكان هذا من أهم اسباب مناداة مارتن لوثر بحركته الاصلاحية فى اطار البروتستنتيه احتجاجا على صكوك الغفران هذه كما سيرد تحليله . انظر : أ . موريسون ، حياة لوثر : زعيم الاصلاح ، ترجمة القس باقى صدقة ، القاهرة : دار الثقافة المسيحية ، ١٩٧٧ ، ص ٣٦ .
ولمزيد من المعلومات عن مفهوم «المطهر» ، أنظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٥٥٥ - ٥٦٠ .

الفصل الثانى

القديس أوجستين St. Augustine

(٣٥٤ - ٤٣٠)

وهو من أهم الآباء الأول فى الفكر السياسى المسيحى الذين عبروا عن العلاقة بين الكنيسة والدولة فى إطار من ازدواج السلطتين . وقد جاءت آراؤه مدعمة لأولوية السلطة الدينية . وهو يقترب فى بعض آرائه وظروفه من أفلاطون ويشبهه الكثيرون به . حيث أن كلا منهما تأثر بالتدهور الموجود فى عصره وكلا منهما سعى إلى الوصول بالانسان إلى حياة فاضلة فى ظل وضع مثالى ارتآه . ولكن أوجستين[١] حاول توضيح الأمر فى إطار من التعاليم المسيحية . فهو يعد مؤسس الأفلاطونية المسيحية .[٢] ويذهب البعض إلى التأكيد على أنه كان أفلاطونيا ليس فقط في أفكاره ، ولكن أيضا فى شخصيته ، وأسلوبه وغيرها .[٣] وان كان الأختلاف الجوهرى بينهما يتمثل فى أنه فى الوقت الذى أعطى فيه أفلاطون الأولوية للفلسفة والعقل ، أعطى أوجستين الأولوية للايمان قبل كل شىء .

---

(١) كما يطلق عليه البعض القديس اوغسطين ، أو أوغسطنيوس ، أو أغسطس .

(٢) لمزيد من المعلومات انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، بيروت : دار القلم ، ١٩٧٩ ، ص ١٩ - ٥٠ .
ويعد من المراجع الأساسية عن مفكرى العصور الوسطى فى الغرب ولكن من الناحية الفلسفية .

(٣) انظر : Ebenstein . op . cit . , p 170 .

ولد أوجستين فى الجزائر ، وتضلع فى اللاتينية . وأنشأ مدرسة للبيان فى قرطاجنة ثم فى روما وعمل أستاذا للبيان فى ميلانو ثم انتظم فى سلك الرهبنة وأصبح كاهنا - على الرغم من أنه ظل لفترة ينظر نظرة متدنية للديانة المسيحية حيث اعتبرها ديانة الغوغاء(٤) . ولكنه بعد دراسة وتأثر خاصة بالقديس أمبروز ، انتظم فى سلك الرهبنة . وقد تأثر كثيرا بفترة الشك التى مر بها ، حيث حاول الوصول الى الحقيقة بعيدا عن العقيدة . فآل على نفسه الدفاع عن السلطة الدينية وعن المسيحية عامة .

وقد عاصر اوجستين ظروف انهيار الامبراطورية الرومانية وكان منطلقه أن كل مايتعلق بالانهيار فى العالم الدنيوى هو فى واقعه نتيجة للأنانية وحب الذات والتملك ، وقد طبق هذا الأمر على الأفراد من جهة كما أعتبر قيام الامبراطوريات وتوسعها على حساب الغير هو نتيجة للعوامل السابقة ، وأن انهيارها هو نتيجة لنفس العوامل حيث يتوسع الغير على حسابها مدفوعا بنفس العوامل . وقد أوضح أن الله قد خلق العالم وأن كل الكائنات وكل الأشياء وكل الأحداث ماهى إلا تعبير عن قوة الله وحكمته ، وعليه فقد أخذ مفهوم «الكومنولث» الذى سبق أن أوضحه شيشرون والذى يعنى تجمع قائم على اتفاق مشترك متعلق بالحق والمصالح المشتركة(٥) . ولكن ركز على إيجاد «الكومنولث المسيحى»(٦) الذى يعنى فى هذا المجال تجمع روحانى ويمثل فى رأيه قمة بل نهاية تطور البشرية . تلك الفكرة التى ظلت مسيطرة على التفكير السياسى فى الغرب خلال العصور الوسطى وامتدت حتى إلى العصر الحديث .

---

(٤) انظر د . ابراهيم دسوقى أباظة ود . عبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسى ، بيروت : دار النجاح ، ١٩٧٣ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٥) انظر ولمزيد من المعلومات : Wolin, op . cit . , p . 126 - 7 .

(٦) انظر : د . بطرس غالى ود . خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ١٤٠ - ١٤٢ .

وقد أسهم القديس أوجستين بآرائه هذه فى كتابه «مدينة الله City of God»[٧] . فقد بنى آراءه على الفكرة السائدة بين الرواقيين لمن أن الفرد ينتمى إلى مجتمعين ودولتين فى وقت واحد . مع صياغتها فى قالب مسيحى . حيث أوضح أن الأنسان مكون من عنصرين ، عنصر الروح وعنصر الجسد ، وعليه فإنه ينتمى إلى وطنين أحدهما الأرض والآخر السماء وذلك تمشيا مع وجود ، أمور دنيوية مصدرها الجسد وأمور دينية مصدرها الروح . وقد هدف أوجستين من وراء هذا المنطلق توضيح تطور التاريخ البشرى على أساس أنه وليد تطور الصراع بين مجتمعين ، المجتمع الدنيوى الذى تسيطر عليه قوى الشر الناجم من حب الذات والاندفاع لتحقيق الملذات ، والمجتمع الدينى وتسيطر عليه قوى الخير المستمدة من الروح وحب الله والتسامى عن الغرائز الدنيا . وقد أطلق على المجتمع الأول لسم «مملكة الشيطان» أو «المدينة الأرضية» «Civitas Terrena» ويعتبر أنها وجدت منذ عصيان آدم حيث دخل الشر الأرض نتيجة لذلك . وبالتالى فإن «مملكة الشيطان» هذه تمثلت فى الامبراطوريات السابقة بما فيها الأمبراطورية الرومانية . أما الثانية وهى «مملكة المسيح» أو «مدينة الله Civitas Dei فيرى أنها تمثلت أولا فى الشعب اليهودى ثم الكنيسة والأمبراطورية المسيحية[٨] . ورأى أن الصراع الدائم بين هاتين المملكتين مصيره فى النهاية هو أنتصار «مدينة الله» حيث لايوجد سلام إلا فى ظلها . وعلى هذا الأساس يرى سقوط الأمبراطورية الرومانية على أنها مملكة دنيوية زائلة حتما . ومن الملاحظ أنه وضح هذه الفكرة ليستخلص منها أن الفرد تتنازعه قوتان دينية

---

(٧) وقد أراد به الدفاع عن المسيحية والرد على الوثنيين الذين اتهموها بأنها سبب انهيار الامبراطورية الرومانية التى اتخذتها عام ٣٩٣ كدين رسمى وذلك قبل انهيارها عام ٤١٠ ، بسنوات قليلة .
انظر : سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثانى ، ص ٢٧٦ .
انظر ايضا : Ebenstein, op . cit . , p . 168.
انظر الكتاب نفسه : The City of God by st. Augustine, translated & edited by Marcus Dods. New York : Hafner Publishing Co . , 1948 .

(٨) د . بطرس غالى ود . خيرى عيسى ، مرجع سابق ص ١٤١ .

دنيوية . وأن الأولى تعمل على خلاص الانسان وسعادته وأن الآخرى تعمل على تعاسته وأن الاثنتين موجودتان فى هذا العالم أى فى الحياة الدنيا ولايمكن أن ينفصلا إلا فى الحياة الآخرة .

ومن الملاحظ أن سانت أوجستين لم يعالج الأمور السياسية بطريقة مباشرة ولكنها جاءت ضمنية نتيجة إهتمامه بمعالجة الأمور الروحية فى عالم دنيوى . فقد أوضح أن الكنيسة المسيحية ليست إلا منظمة غايتها تحقيق الوحدة بين جميع «المؤمنين» فى العالم الذين هم أقرب إلى أن يكونوا مواطنين[٩] فى «مدينة الله» . وهى نقطة تحول فى تاريخ الصراع البشرى بين قوى الخير والشر ، وأن صلاح البشرية يتحقق بانتصار قوى الخير الممثلة فى الكنيسة وان انتصارها يعنى انتصار الله فى الأرض . من هنا فإن أوجستين يرى أن تخضع الدولة للكنيسة وتنفذ أوامرها وأن الدول يجب أن تعترف بالديانة المسيحية كدين رسمى لها وفقا لرأيه . وهو بصفة عامة يرى أن الحكومة شر لابد منه ، وأن الحاكم يستمد سلطته من الله فطاعته واجبة على الأفراد ، وأن الرق عقاب من الله يجب أن يتقبل برضاء وهو رق للجسد فقط وليس للروح حيث ان الروح طليقة .

حرية الارادة الانسانية :

وأوجستين يؤكد على حرية الارادة الانسانية على أساس أنها أهم مايملكه الفرد . فالانسان فى رأيه مسئول عن أفعاله حيث هو ربها ولايخضع لقدر أعمى . فهو إذن مخير وليس مسيرا ، أما معرفة الله المسبقة بفعل الانسان فهى لاتنتقص من حريته فى القيام به . ولو لم تكن هذه الحرية لما كان التكليف الالهى . هذا وللارادة قانون طبيعى يجب عليها اتباعه ويمكن للأفراد اداركه بالنظر لأنفسهم وللأشياء حولهم : حيث أن لكل موجود ماهية ونظاما ثابتا وميلا طبيعيا إلى غايته . والموجود العاقل يتجه إلى غايته بادراك وحرية . فالخير يطابق النظام ومن هنا كان خيرا ، على عكس الشر الذى يعارض النظام وبالتالى فهو شر . وطاعة القانون تستحق الثواب لأنها فضيلة ، ومخالفته تستحق العقاب لأنها رزيلة

---

(٩) انظر : Butz, op . cit. . pp . 60 - 61

ويقوم القانون الخلقى على مبدأ أساسى يتمثل فى إخضاع الحواس للعقل . وإخضاع العقل لله حيث أن الترتيب الطبيعى هو أن تتجه حياة الافراد كلها «للحصول على الله»[١٠] .

وعليه فقد عالج موضوع العقل والايمان حيث سلم بتمايزهما ، ولكنه ربط بينهما فى حكمة كلية تظهر الافراد على حقيقة الوجود ، وتدلهم على غايتهم الحقة ، كما تمدهم بالوسائل لبلوغ تلك الغاية : ألا وهى المسيحية . فقد رفع مبدأ : «آمن حتى تتعقل» . حيث أكد على أن الايمان له قيمة عقلية وتتم به الحكمة . وقد رأى أن هذا المبدأ ينطبق على كل مضمون الايمان بما فيه وجود الله[١١] . وفى الحقيقة فإن الايمان المسيحى يقوم على هذا المبدأ : وهو أسبقية الايمان على التعقل وأن الأول هو السبيل للأخير .

وفى رأيه فان السعادة والفضيلة متطابقتان . فالسعادة الكاملة لاتتحقق إلا فى الحياة الآخرة ، أما الفضائل الأرضية فما هى إلا وسائل لهذه الغاية الأسمى والأبعد منها .

وقد أوضح أوجستين أن المجتمع ليس مجرد تجميع آلى للأفراد والجماعات ولكنه اشتراك فى الفكر والعاطفة[١٢] «فالشعب هو تجمع العديد من الكائنات الرشيدة متحدين فى الأخوة نتيجة حب مشترك لنفس الاشياء» .[١٣] وأن هناك نوعين من المحبة : حب الله حتى لو كان فى ذلك إمتهان للذات أو العكس . فالمدينة السماوية أو «مدينة الله» نشأت نتيجة حب الله ، بينما المدينة الدنيوية أو «مدينة الشيطان» جاءت نتيجة حب الذات[١٤] : فكأن وراء وجود المدينتين نوعان من المحبة متصارعان فى النفس البشرية ، والفرد ينتمى لأى من المدينتين بأرادته

(١٠) يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص٣٨ .
(١١) المرجع السابق ، ص ٢٥ – ٢٧ .
(١٢) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(١٣) انظر : Wolin, op . cit . , p . 127 .
(١٤) المرجع السابق ، ص ١٢٢
انظر لمزيد من المعلومات : City of God, op . cit .. xiv, p . 28

وفقا لطبيعة المحبة المسيطرة عليه والتى توجه أعماله . أما الكنيسة فإنها المؤسسة التى تأخذ بيد الفرد وتساعده فى التوجه إلى الله وتغلبه محبته على حب الذات والشرور الدنيوية المرتبطة بها .

هذا ويوضح أوجستين أن المدينتين : مدينة الله ومدينة الشيطان كان بينهما منذ البداية حرب شائلة حيث تجاهد الأولى لتحقيق العدالة وتجاهد الثانية لنصرة الظلم وأن هذه الحرب ستستمر حتى نهاية العالم حيث سيفصل بينهما المسيح فى آخر الزمان : وبالتالى تنعم الواحدة بالسعادة الأبدية ، بينما تلقى الأخرى العقاب والجزاء فى النار الأبدية أيضا . ولم تكن المدينتان فى بادىء الأمر متميزتين سياسيا : بل كانتا مختلطتين وغير متمايزتين وذلك منذ قابيل الى أن جاء ابراهيم حيث بدأتا تتمايزان سياسيا : فالمدينة السماوية - أو مدينة الله - يمثلها بنو اسرائيل ، والمدينة الدنيوية الأرضية - أو مدينة الشيطان - تضم باقى الانسانية ، وقد بلغت هذه الأخيرة ذروتها فى الامبراطورية الرومانية . ومع هذا فإن المدينتين على اختلافهما كانتا تتقدمان نحو المسيح وإن كان التقدم فى المدينة السماوية - مدينة الله - أى فى اسرائيل التى تمثلها ، يتم بتدخل مباشر ومستمر ومتزايد مع الزمن ، بينما فى المدينة الأرضية الوثنية - مدينة الشيطان - فإن هذا التقدم يتحقق بشىء من المشاركة غير المباشرة وغير المقصودة فى التمهيد للمسيحية سياسيا وعقليا[١٥] ، وذلك بناء على تدبير العناية الالهية . بمعنى أن مدينة الله مع أنها كانت ممثلة تمثيلا ماديا فى شعب اسرائيل ، إلا أنها كانت تتجاوزه لتشمل جميع الذين شاركوا فى الحركة الموجهة للعالم نحو المسيح . «وبالمسيح ينتهى التمايز السياسى بين المدينتين فتختلطان من جديد ، وتعود كل منهما وحدة معنوية لها اعضاء فى الانسانية جمعاء » . كأن مدينة الله ليست فى السماء والأخرى ليست فى الأرض : فالمدينة السماوية هى جماعة «المختارين» فى الماضى والحاضر والمستقبل ، وذلك قبل مجىء المسيح وتكوين الكنيسة وبعدها وداخل الكنيسة بل وخارجها أيضا «ولكن الكنيسة هى الجماعة البشرية التى تعمل على بناء المدينة السماوية ، ارادها الله

(١٥) انظر يوسف كرم ، مرجع سابق ص ٤٦ .

وأسسها لهذه الغاية ، ومايزال يؤيدها فى تحقيقها[16]» ، وكما أن الصراع بين الخير والشر موجود فى البشرية عامة فإنه موجود فى كل فرد ، والفرد بارادته الحرة ينتمى لأى من المدينتين .

فالمسيحيون فى رأيه يتمتعون «بالجنسية الألهية»[17] بأنتمائهم لمدينة الله التى ينتشر اعضاؤها فى الجماعة الانسانية بأكملها .

وخلاصة الأمر أن المدينتين : «مدينة الله» و «مدينة الشيطان» موجودتان فى الحياة الدنيا ، ولكن مع فارق جوهرى وهو أن أعضاء المدينة السماوية وان شاركوا فى الحياة الدنيوية الإرضية الا أنهم لاينتمون إليها روحيا ، بمعنى أنهم فيها ولكنهم ليسوا منها : ففى الوقت الذى يسعى فيه أهل المدينة الارضية لتحقيق الخيرات المادية الدنيوية كغاية ، فإن أهل المدينة السماوية يعتبرونها وسيلة لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الأسمى وهى الفضيلة والكمال الروحى[18] . فالسمو الروحى هو الذى يميز الأخيرين بينما الغايات الشهوانية هى التى تدفع الأول . فكأن «مدينة الله» تتمثل فى طريقة حياة موجهة لله ويرمز لها أوجستين بالكنيسة باعتبارها وكيلا لتحقيق هذا الهدف الأخروى . كما أن «مدينة الشيطان» تتمثل فى الدول الوثنية .

وبالتالى فبالنظر للغاية المنشودة ، فإن الدولة أدنى من الكنيسة وتخضع لها حيث تهدف الأولى لأهداف مادية ، بينما تهدف الأخيرة لأهداف روحية سامية معتبرة غاية الأولى مجرد وسيلة لتحقيق غايتها هى . وعليه فانه متى تمسكت الدولة بالاخلاق والفضيلة كانت أداة نظام وسلام ومساعدة للكنيسة فى تحقيق غايتها ، وبالتالى يسود الوفاق

---

(١٦) يوسف كرم ، مرجع سابق ص ٤٦ .

(١٧) د . ابراهيم اباظة ، ود . عبد العزيز الغنام ، مرجع سابق ، ص ١١٤ .

(١٨) «بينما يستخدم الخيرون الحياة الدنيوية حتى ينالوا السعادة من الله ، يرغب الأشرار فى العكس باستخدام الله حتى يتلذذوا بالحياة الدنيا» .
انظر النص فى : المرجع السابق ، ص ١١٨ .
وانظر ولمزيد من المعلومات : City of God, op . cit . , II , pp . 326 - 9

بينهما . والعكس صحيح . والعدالة الحقيقية لاتوجد وفقا لما يرى ، إلا فى اطار المسيحية فى ظل «الكومنولث المسيحى» .

مفهوم الطاعة والاستبداد :

يوضح أوجستين أن المسيح بقوله : «اعطوا ما لقيصر وما لله لله» ، قد حدد العلاقة بين الكنيسة والدولة ، وإن كان هذا المبدأ يعتبر انطلاقا من محبة الله وليس محبة قيصر . فطاعة الحاكم واجبة بصرف النظر عما إذا كان صالحا أو فاسدا حيث أن «سلطانه من عند الله» ، وذلك وفقا لما ذكره القديس بولس . فضلا عن أن الله هو الذى سلطه اذا كان شريرا . وهو يؤكد على ضرورة تحمل الظلم وعدم مقاومة الشر وذلك وفقا لتعاليم المسيحية . هذا عن اعطاء قيصر ما له ، أما اذا طلب قيصر ما لله فما هو موقف أوجستين كأحد آباء الكنيسة ، وأحد آباء الفكر السياسى المسيحى ؟ يوضح أوجستين أن المسيحى يجب أن يرفض ذلك ولكن بدون أن يثور ، بل عليه أن يتحمل الظلم.. من ناحية أخرى فإنه يدافع عن هذه المواقف التى تدعو إليها المسيحية من مسالمة إن لم تكن سلبية تجاه الظلم والاستبداد ، ويرد على من يقول بأن «تعاليم المسيحية مخالفة لمقتضيات الدولة» من حيث أنها تدعو لعدم مقاومة الشر ، مؤكدا على أن التجاوز عن الاساءة كان دائما موضع اكبار وتقدير . وأن هذه التعاليم المسيحية تحقق التآلف : حيث ان الدولة ماهى الا جماعة متآلفة والمحبة المسيحية خير ضمان لتحقيق ذلك حيث تقضى على الحقد وتمنع الشر الظاهر وتشفى الشر الباطن للشرير وتحوله الى شخص مسالم نافع للمجتمع . وعلى العكس من ذلك فان مقاومة العدوان بل ومقابلته بالمثل تعمق الشر فى قلب المعتدى وتدخل الشر الى قلب من يقاوم وباختصار تنشر الشقاق وتضر بالمجتمع عامة .

رأيه فى القانون الطبيعى والقانون الوضعى :

ويؤكد أوجستين على القانون الطبيعى باعتباره أساس الحياة الاجتماعية ، وهذا القانون يستكشفه الأفراد بالعقل ويحترمونه ويقوم على

أساسين : الاول : ألا يلحق المرء بالاخرين ما لايود أن يلحق به هو ، والثانى : أن يعطي كل ذى حق حقه . وبالتالى فالاساس الأول يملى على عقل الفرد ونكائه ألا يعتدى على الآخرين حتى لايعتدوا عليه ، اما الثانى فيملى عليه ألا يأخذ من الآخرين ما يحق لهم وذلك محافظة على حقه هو . ولكن يرى أوجستين أنه نتيجة لمعصية آدم لربه بالخطيئة الأولى أن انحط من المرتبة التى رفعه الله اليها بل وحط معه ذريته بالتبعية . وبالتالى أصبح الانسان منذ الخطيئة الأولى خاليا من المواهب الألهية ، وبالتالى اختلت طبيعته الرشيدة ولم يبتعد فقط عن القانون الطبيعى وما وراءه من قوة جزاء للوقوف فى وجه العابثين به وتقويمهم مع تحقيق الأمن والطمأنينة للصالحين . وعليه فقد تطلب الحال وجود السلطة الزمنية لتتولى هذه المهمة ، أو كما يقول القديس بولس : «هى التى تسوغ السلطة الزمنية» . أى أن حقيقة الطبيعة الخاطئة والمختلة للانسان هى التى اقتضت وجود السلطة الزمنية وما ارتبط بها من حق السلطان فى الاكراه وما ارتبط بذلك من مستلزمات من سيف وحرب وملكية فردية : حيث أن هذه الأمور تعتبر عقابا على الخطيئة الأولى وضمانا للنظام بعدها .

ومن هذا التحليل يبدو واضحا موقف آباء الكنيسة - كما يجسده اوجستين - فى تبرير الاستبداد والرق والملكية الفردية على انها نتاج للخطيئة الأولى وعقاب عليها ومن متطلبات تقويمها .

والقانون الوضعى مع أهميته الا أن له ضوابط أساسية تدور حول محدوديته : فمن ناحية ، يجب أن ينبثق عن القانون الطبيعى ، ومن ناحية أخرى ، فانه لحقيقة كونه أضيق نطاقا من القانون الطبيعى - حيث لايتناول إلا الأعمال الظاهرة - فانه يترك لله العقاب على ما لايعاقب عليه ، ومن ناحية ثالثة ، فان القانون الوضعى نسبى يختلف باختلاف الزمان والمكان ، وبالتالى فان الأخلاق تختلف وفقا لاختلاف أحوال الانسانية الخاطئة ، إلا أن العدالة ثابتة(١٩) .

---

(١٩) يوسف كرم ، مرجع سابق ص ٤٨ - ٤٩ .

موقفه من الملكية الخاصة[20]:

يوضح أوجستين أهمية قيام الدولة بأقرار الملكية وحمايتها على أساس أن : المالك الحقيقى هو الله خالق كل شيء ولكن الحيازة المشروعة وكافة التعاملات من شراء وبدل وهبة وارث تعطى الحق فى الملكية . بينما يعد الاستيلاء بطرق أخرى على ملك الغير سرقة واغتصاباً . وقد أوضح ان سوء تصرف المالك فيما يملك لايبطل حقه فى الملكية . وهو لايقر تدخل الدولة لتوزيع الخيرات والمناصب على قدر العدالة والكفاية والفضيلة على أساس أن مثل هذا التدخل يؤدى الى تعريض النظام الاجتماعى لكثير من الاضطرابات . فضلا عن أن مثل هذا التوزيع ليس فقط عسيرا ولكنه فى حكم المستحيل ، واذا تم يكون قصير الأجل . بالاضافة إلى أن العدالة التامة على أى حال لايمكن توقع تحقيقها فى الحياة الدنيوية حيث المدينة السماوية لايمكن تحقيقها على هذه الأرض . وهو يوضح موقف المسيحية من الأمور الدنيوية على أساس أن المسيحى يجب ألا يبكى على أى شيء دنيوى فاته انتظارا لمملكة سماوية أعلى وأسمى .

هذا ويعد القديس أوجستين أهم المفكرين المسيحيين على مر العصور .

---

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٤٩ – ٥٠ .

الفصل الثانى

القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas
(١٢٢٥ - ١٢٧٤)

جاء من عائلة ارستقراطية حيث كان والده دوق أكوينو فى جنوب ايطاليا . وقد التحق بسلك الرهبنة رغم معارضة أسرته . وبعد استكمال دراسته الجامعية فى نابولى وكولونيا قام بتدريس اللاهوت فى جامعة باريس[١] . وقد تأثر بالمفكرين الاسلاميين الذين ازدهرت افكارهم فى عصره : فهو مدين لابن رشد كما أنه تأثر ايضا بافكار الإمام الغزالى[٢] . كما أعتمد فى قراءة التراث اليونانى على الترجمات العربية المنتشرة فى ذلك الوقت .

وهو يعبر عن الافكار التى سادت فى القرن الثالث عشر بعد أن بدأت الأمور فى العصور الوسطى تنتهى منها الصفة الدينية . وقد أسهم أسهاما جادا فيما يتعلق بالتوفيق بين عنصرين أساسيين قامت عليهما الحضارة الغربية : أولهما : مايتعلق من التراث اليهودى بالفكر الذى أحتل الأهمية الكبرى منذ قيام المسيحية ، وثانيهما : التراث اليونانى الرومانى ، الذى حاولت الكنيسة لقرون أن تتحاشاه .

(١) لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٢) انظر ولمزيد من المعلومات : أمين الخولى ، صلة الاسلام باصلاح المسيحية ، بحث قدم وألقيت خلاصته فى مؤتمر تاريخ الأديان الدولى السادس المنعقد بمدينة بروكسل من ١٦ – ٢٠ سبتمبر سنة ١٩٣٥ ، القاهرة : مطبعة الأزهر ، ١٩٣٩ ؛ ص ٤٣ – ٤٤ ، عن جوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ص ٦١٨ .

فقد عمل القديس توما الأكوينى على بذل جهود كبيرة لتطويع المسيحية للأفكار اليونانية الرومانية . أى محاولة إحياء التراث القديم – الذى أصبح أساس عصر النهضة فيما بعد – حيث عمل على بعث أفكار أرسطو وأفلاطون فى محاولة للتغلب على فكر عصور الظلام ، والصراع بين السلطتين ؛ وما أن بدأ هذا الاتجاه حتى استمر على أيدى الكثيرين من بعده . كما أن جهده ينصب على ضرورة التوفيق بين ماتنادى به المسيحية من ضرورة الايمان ومايتمشى مع ضرورة التقدم واستخدام العقل ، أى ضرورة التوفيق بين الايمان والعقل .

وهو نقطة تحول هامة فى الفكر المسيحى الذى نادى بتقبل كل شيء تقبلا مطلقا انطلاقا من أولوية الايمان على التعقل حيث أصبح الجدال فى عصره يدور حول كيف يمكن أن نجعل الفكر المسيحى وماتوارث عنه يتمشى مع التقدم الحضارى السارى فى أوربا . وقد بذل توما الاكوينى جهودا كبيرة فى إحياء التراث اليونانى وخاصة تراث أرسطو ومن المعروف أن تراث أرسطو لقى فى تلك الفترة أهمية سواء من الغرب أو بالنسبة للمفكرين المسلمين الذين انتقلت جهودهم الى اوربا عن طريق الأندلس وغيرها حيث أمتد نفوذ العرب وسيطرتهم ليس فقط اليها بل الى جنوب فرنسا ... ومن المعروف أن توما الاكوينى أعتمد فقط على الترجمات العربية للتراث اليونانى . وقد عمل على جعل الفلسفة والدين متكاملين وليسا متناقضين بمعنى أنه جعل من الممكن أن يكون الانسان مسيحيا ومع ذلك يمكنه أن يفكر ويدقق فى الأمور الدينية ، ومن المعروف أن رجال الكنيسة مارسوا ، ولقرون عدة الأرهاب الفكرى.أما الأكوينى فقد أكد على أنه لاتعارض بين الدين والعقل ، حيث رأى أن كل ماهو موجود فى الحقيقة هو عام وشامل . وكل الموجودات فى العالم هى جزئيات من الحقيقة وكل هذه الحقائق مصدرها عام وهو الله ، ولو أن العلوم الطبيعية تدلنا على بعض الحقائق إلا أن هذه الحقائق ليست ذات أهمية كبرى . فجميعها أوجه عامة للحقيقة ، التى يمكن الوصول الى جزئية منها عن طريق العلوم الطبيعية والبعض الآخر عن طريق العقل ، ولكن الأسمى عن طريق الايمان . فلا تعارض بين العقل والدين ويرى

أن الأسمى هو ما يتعرض للأمور الدينية الايمان وهى غير متناقضة مع الحقائق حيث أن جميعها مصدرها الله

انواع القوانين :

وقد اتبع تقسيما رباعيا هو[٣] : القانون الأزلى (الأبدى) القانون الطبيعى - القانون المقدس - القانون البشرى :

القانون الأزلى : هو حكم الله لأنه يمثل الخطة الأبدية التى وضعتها الحكمة الألهية لتنظيم الخليقة بأجمعها وهذا القانون ، كما يوضح ، فوق مستوى قدرة الانسان وعقله ولايعنى هذا أنه يتعارض مع العقل ولكن يعنى أن العقل البشرى نفسه غير متطور بالدرجة الكافية وعليه فإن على الأنسان أن يقبله كما هو دون فهم أسراره[٤] .

القانون الطبيعى : وهو يحتوى المبادىء التى يمكن ان يتفهمها العقل ، وهو انعكاس للحكمة الالهية على الخليقة ويظهر فى نزوع الافراد إلى الخير مع التكيف مع الظروف المحيطة والميل للعيش فى جماعات والبحث عن الحقيقة والسعى إلى المدنية .

وهذا القانون يتضمن تأملات عن الفرد والطبيعة وأصبح يدخل فى نطاق ما يتداول فى العصر الحديث فى العلوم الطبيعية والاجتماعية .

القانون المقدس : ويقصد به كلام الله كما جاء فى الكتب السماوية التى تتضمن تلك الارشادات الخاصة بالتصرفات البشرية مثل الوصايا العشر وغيرها . وهذا القانون يعتبر منحة من اللهوليس اكتشافا من الانسان فحكمة الانسان تتمشى مع هذا القانون حيث ان كلام الله يكمل حكمة الانسان .

---

(٣) لمزيد من المعلومات انظر : د . ابراهيم أباظة ود . عبد العزيز الغنام ، مرجع سابق ، ص١٢٣٠ - ١٢٧ .
انظر أيضا : د . بطرس غالى وذ . خيرى عيسى ، مرجع سابق، ص ١٥٧ - ١٦٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٥٧ .

القانون البشرى : يوضح ان القوانين المذكورة سابقا ليست قاصرة على البشر وحدهم بينما هذا القانون يعمل على تنظيم شئون نوع واحد من المخلوقات وهو وضعى لايقدم مبادىء جديدة حيث يتمشى مع المبادىء العامة التى تتضمنها القوانين الأخرى . وهدفه تحقيق الصالح العام فهو يستمد سلطته من الصالح العام وهو نتاج للشعب كله ولايستمد السلطة من فرد أو من مجموعة أفراد.ومن هنا يمكن أن نلاحظ تطور الفكر في إبتعاده عن الأصل الالهى للسلطة:فهذا القانون ينتج إما عن تشريع أو من العرف والعادات وينفذه حاكم يمثل الشعب ويوكل اليه الشعب مهمة تنظيم حياته . وهذا القانون من صنع الانسان وذلك عن طريق استخدام عقله ورشده بهدف تحقيق النظام الاجتماعى والمحافظة عليه . وهو إن تمشى مع القوانين السابقة إلا انه ليس متطابقا معها تماما ، حيث أنه أكثر تحديدا وانعكاسا لخصوصية الأوضاع والظروف . وبالتالى فالقانون البشرى خاضع للتغيير كلما اقتضت الضرورة ذلك[٥] .

رأى توما الأكوينى فى الدولة :

يرى أن الدولة هيئة موحدة وذلك بتنظيم أفرادها ، مؤكدا على وحدة النظام سواء فى الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل والطيور وغيرها : حيث تصدر فيها عن الغريزة ، أو فى الجماعات الانسانية : حيث ترجع إلى العقل والارادة أى تقوم على نوع من التعاقد[٦] . فهو يؤكد على أهمية النظام والتراتب بالنسبة للكون ككل حيث ينساب كل شيء من الإله ، كما يؤدى كل فرد دوره فى تحقيق الكمال .

والانسان خلق مدنيا بطبعه ، ولديه مبادىء أوليه عن الحق والخير . وبالتالى فالاجتماع طبيعى لاستكمال الفرد لطبيعته الانسانية وتحقيق ذاته كانسان . والغرض من وجود المجتمع هو تحقيق الخدمات المتبادلة . وبالتالى فان مهمة الدولة هى مساعدة الفرد وذلك عن طريق تحقيق مالا يستطيع وحده تحقيقه ، أما مهمة الكنيسة فهى تولى النواحى الروحية والخلقية للفرد .

(٥) انظر ولمزيد من المعلومات : Ebenstein, op . cit . , pp . 230 - 7 .

(٦) يوسف كرم ، مرجع سابق ص ١٩٨ .

ويبدو تأثره بأفلاطون وأرسطو من تأكيده على أن هذه الخدمات التى يقدمها المجتمع تؤدى الى تحقيق حياة فاضلة . وبالتالى فهو يوضح أن لكل فئة من فئات المجتمع أهميتها . فالفلاحون والعمال يقومون بالمهام الانتاجية والجنود بالمهام الدفاعية أما رجال الدين فيتولون المهام الروحية عن طريق بث التقاليد الدينية ونشر الصلاة . معنى هذا أنه أعتبر رجال الدين يؤدون خدمة مثل بقية اعضاء المجتمع وبالتالى فإنه تسلسلا بهذا المنطق يضع رجال الدين فى نفس مصاف بقية أعضاء المجتمع من حيث أداء الخدمات(٧) .

فضلا عن هذا فقد انتهى إلى أن الاجتماع يقتضى السلطان : الحاكم ضرورى للمجتمع لتنظيم تبادل الخدمات أى ان الحاكم أيضا ترجع أهميته الى تأدية خدمة للمجتمع شأنه شأن الآخرين . وهذا الحاكم فى رأيه اساسى وهام لانه يمثل الروح بالنسبة للجسد فى المجتمع وهو فى هذا المجال يؤكد على الحكم كوظيفة ومهمة وليس على شخص الحاكم فالحكم مركز تحكمه طبيعة المجتمع ولكن فى طبقة عليا . فالحاكم فى رأيه يشبه ربان السفينة الذى عليه أن يصل بها إلى الهدف : وهو بر الأمان ، ومهمة كل منهما تتعدى مجرد المحافظة على مايقوم بتوجيهه إلى ضرورة تحقيق الهدف المنشود من المهمة المخول القيام بها(٨) .

ومن هذا التحليل يندرج الى ان الحاكم يعتبر مثله مثل بقية افراد المجتمع حيث أن الجميع تربطهم الرغبة فى تحقيق المصلحة العامة .

ولكى يحقق الحاكم مهمته على أفضل وجه وأكمله وفقا للهدف المنشود فعليه أن يلتزم بحدود سلطته ، فالحكومة تقوم لتحقيق هدف أخلاقى ولذلك يجب عليها تحقيق هذا الهدف . أما عن العلاقة بين السلطتين الزمنية والدينية فإن لكل منهما مجالها ولكن الدولة فى رأيه تكون خاضعة للكنيسة بقدر خضوع الغاية الزمنية للغاية الأبدية(٩)

(٧) انظر نص رأى أكويناس فى : Ebenstein, op . cit . , p . 228

(٨) سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثانى ص ٣٥٢ .

(٩) يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص ١٩٩ .

أنواع الحكومات :

جاءت آراء توما الأكويني في هذا المجال متأثرة بآراء أرسطو بل ومتطابقة معها سواء في أنواع الحكومات ، أو في التأكيد على أن النظم السياسية في تغير مستمر وفي ميل للتدهور ، وكذلك في التأكيد على النظام الوسط المختلط .

فقد قسم أنواع الحكومات الى ستة : ثلاثة أنواع فاضلة وثلاثة أنواع فاسدة ، فالحكومات الفاضلة هي :

الملكية : وهي حكومة الفرد الفاضل . ويجب أن تقوم على الفضيلة فضلا عن الانتخاب . وهي في رأيه خير من الارستقراطية . والملكية متمشية مع الطبيعة حيث كل شيء يدبره مبدأ واحد : فالجسم تدبره النفس ، والاسرة يدبرها الأب والعالم يدبره الله . ولكن يجب وضع الضوابط الكفيلة بحسن أختيار الحاكم وحسن ادائه لمهامه حتى لايتحول أفضل أنواع الحكومات إلى اشدها سوءا[١٠] .

الارستقراطية : وهي حكومة القلة الفاضلة .

الدستورية (بوليتيا) : وهي حكومة الشعب العادل .

ولكنه يرى أن كل نظام يتضمن بذور فنائه أو جرثومة فساده . فلا يوجد نظام كامل أو دائم وكل نظام يتحول إلى نقيضه : فالملكية تتحول إلى **استبدادية** . والأرستقراطية تتحول إلى **أوليجاركية** (حكومة الأغنياء) . والدستورية تتحول إلى **ديمقراطية** (ويعرفها بأنها **ديماجوجية غوغائية**) .

ومن الوجهة العملية فان أفضل أنواع نظم الحكم واكثرها استقرارا هو النظام الوسط ويوضحه بأنه : ملكية معدلة بأرستقراطية وديمقراطية .

---

(١٠) لمزيد من المعلومات انظر : Ebenstein, op . cit . , pp . 222 - 9

أى ملكية ولكن بجانبها مجلس أرستقراطى ينتخبه الشعب(١١) .

وظائف الدولة :

أكد الاكوينى على **الوظيفة الأمنية** : بمعنى حماية الدولة وتأمين الجماعة من أى خطر داخلى أو خارجى . وتحقيقا للشق الداخلى من هذه المهمة تتولى الدولة التشريع وذلك باقامة العدالة بين الأفراد ومن ثم فرض القانون . والقانون الوضعى يجب أن يكون طبقا للقانون الطبيعى ومن ثم طبقا للقانون الأزلى . وهو يجب أن يعمل للخير العام ، ويستتبع ذلك وجود القضاء حتى يمكن تطبيق العدالة واقامتها . أما بالنسبة للخطر الخارجى فالدولة يجب أن تكون مستعدة للحرب ولكن الحرب يجب ان تكون عادلة . وقد وضع شروطا ثلاثة للحرب العادلة وهى تتمثل فى التالى(١٢) :

١ – أن تقوم باعلانها السلطة الشرعية وأن تباشرها بنفسها .
٢ – أن يكون اعلانها لسبب عادل : أى أن يكون لدفع الظلم .
٣ – أن تمضى فيها الدولة لارغام العدو على قبول السلم : أى ألا تذهب إلى حد الايذاء وحب التسلط والانتقام .

وباعتبار ان توما الأكوينى مهتم أساسا بالنواحى الروحية ، فإنه لايقر الخداع والكذب حتى مع الأعداء فى الحرب ، وإن كان يقر إخفاء النوايا والتكتم حتى يتحقق النصر . والحرب في رأيه جائزة فى أيام الأعياد كلما كانت هناك ضرورة . ولكن لايجوز أن يشترك رجال الدين فى الحرب حتى يتفرغوا لمهمتهم الروحية الأسمى وأن يحاربوا بأسلحتهم الروحية : من صلاة ووعظ وتشجيع المحاربين واقامة الشعائر .

---

(١١) يوضح توما الأكوينى أن هذا هو النظام الذى سنه الله لسيدنا موسى الذى كان يحكم هو وخلفاؤه بمعاونة ٧٢ حكيما مختارين من الشعب ، بينما كان الله هو الذى يختار الحاكم .
يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص ١٩٩ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٠ .

السلطة ومبدأ الطاعة :

أكد توما الأكوينى على أن على المواطنين واجب الطاعة بالنسبة لأولى الأمر طالما هم يتوخون العدالة[١٣] . فطاعة القانون الوضعى واجبة طالما يعمل فى اطار القانون الطبيعى والالهى ، ولكن إذا خالفه فلا يجوز طاعته . أما إذا كان الأمر يتعلق بحق ثانوى فيجب الطاعة حيث أن مخالفته فى هذه الحالة قد تكون خطرا على المجتمع . كما أنه لاطاعة للحاكم المغتصب للسلطة أى الذى لاتقوم سلطته على أساس شرعى بأن تكون قد آلت اليه على أساس العدالة . فالرضاء الشعبى أساس لشرعية الحكم ، وهذا الرضاء قد يكون صريحا أو ضمنيا ، كما أن الشرعية قد تكون نتاج اقرار السلطة من جانب سلطة أعلى منها ومن ثم يكون من الواجب على الشعب الخروج على الحاكم غير الشرعى حيث يعتبره الأكوينى ليس حاكما أو ملكا . أما قتل الحاكم فلا يجوز أن يقوم به شخص واحد بنفسه وبتصرف تلقائى ، ولكن يجوز ان يتولاه الشعب بأجمعه أو ممثلا فى مجلس . فالشعب هو الذى يختار الحاكم وهو الذى له حق عزله ، فهو بمثابة تعاقد بين الشعب والحاكم ، وبالتالى فاخلال الحاكم بعهده يحل الشعب من التزاماته بطاعته ويعطيه الحق فى الخروج عليه .

ولكن ماذا عن الحاكم المستبد الجائر ؟ فى هذا المجال يلاحظ أنه يدعو إلى مهادنة ومطاولة الحاكم الظالم حيث أن الثورة فى مثل هذه الحالة غير مضمونة النتائج : فمن ناحية قد لاتنجح فيزداد الطاغية طغيانا ، ومن ناحية أخرى فانها قد تفتح الباب للاضطرابات اثناءها وبعدها ، ومن ناحية أخيرة فانها حتى اذا نجحت فى الاطاحة بالطاغية فقد يأتى من هو أشد منه طغيانا .

وعليه فان توما الأكوينى لايقر الثورة على الحاكم المستبد حيث يعتبر الاستبداد على أى حال عقابا من الله على الخطيئة الأولى . وبالتالى فهو أكثر ميلا الى المناداة بالسلبية فى هذا الصدد : وفى قوله : «واذا عدم

(١٣) المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

الشعب كل وسيلة فليتوجه الى الله صادقا فيغير الله قلب الملك أو يذله أو يسقطه . فما يسمح الله بالطغيان الا عقابا على الخطيئة»[١٤] .

الملكية والثروة :

يرفض توما الأكوينى الشيوعية ، وينتقد افلاطون فى ذلك كما يؤيد آراء أرسطو . فحق الملكية فى رأيه ضرورى لتحقيق الرخاء : وهو وضع عام من أجل الصالح العام والخير العام حيث يمثل اصطلاحا اجتماعيا نافعا ، ومن ثم يندرج فى القانون الطبيعى[١٥] . والسؤال هو كيف يمكن التوفيق بين الملكية والثروة وبين ماتنادى به المسيحية من «فقر ارادى» ؟ يوضح توما الأكوينى ان الملكية والثروة ليست السبب فى الشرور الدنيوية . حقيقة ان التخلى عن الخيرات الدنيوية يعتبر وسيلة للفضيلة – حيث هذه الخيرات تفتح المجال لتلك الشرور الدنيوية – ولكن من الممكن عملا الجمع بين الملكية ، أو الخيرات الدنيوية ، والفضيلة وذلك اذا أحسن الغنى اعطاء الفقير ولم يستأثر بالملكية . فالملكية ليست شرا فى حد ذاتها بل الشر فى كيفية استخدامها ، أو بالأدق فى سوء استخدامها .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

(١٥) انظر ولمزيد من المعلومات : المرجع السابق ص ٢٠٢ – ٢٠٣ .

الفصل الرابع

مارسيليو البادوى Marsilio De Padua
(١٢٨٠ - ١٣٤٣)[١]

ولد فى ايطاليا ، وعمل طبيبا وفى نفس الوقت درس الفلسفة والقانون ، كما قام بالتدريس فى جامعة باريس بل أنه شغل منصب رئيس الجامعة عام ١٣١٢[٢] . ومن المعروف عنه أنه كان رشديا شهيرا[٣] وهو باحث من الدرجة الأولى تحقق على يديه الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية ، الأمر الذى أكمله مكيافيللى فى آرائه .

وكان يهدف من كتاباته مقاومة تسلط البابا على جميع أجزاء ايطاليا وسيطرته عليها ، أى مقاومة الاستعمار البابوى : وقد عرفت بادوا بروح الحرية والاستقلال ومواجهة سلطة الكنيسة الرومانية . ومن ناحية أخرى فقد هدف الى اخضاع الكنيسة اخضاعا تاما للملك حيث حسم الصراع الذى دام لقرون . وافكاره هى التى بنى عليها مفكرو عصر النهضة آراءهم.

ومن ناحية تحديد سلطة البابا نادى بالحد من السلطة الدينية وقصرها على الأمور الروحية واخضاعها للدولة . وقد تأثر مارسيليودى بادوا بآراء أرسطو واعتبر نفسه مكملا لها . حتى انه فيما يتعلق بتحليل الثورات وتحليل ارسطو لها اعتبر انه يقدم اضافة جديدة لها على اساس

---

(١) مارسيليودى بادوا أو مارسيليو أوف بادوا Marsilio of Padua

(٢) انظر ولمزيد من المعلومات Ebenstein, op . cit . , p . 260 - 261

(٣) أمين الخولى ، مرجع سابق ص ٥٢ .

ان ارسطو لم يتصور احد الاسباب الهامة للثورة وهو ما يتعلق بتقلد البابا السلطة العليا وبسط سلطانه مما أدى الى المشاكل والصراع فى اوربا . وقد اعتبر انه يقدم حلا لهذه المشكلة التى لم يتناولها ارسطو - اى وصفة علاجية للمشاكل القائمة فى ذلك الوقت - وذلك بمواجهة سلطان البابا الذى أعتبره المصدر الأساسى للصراع فى ذلك الوقت .

رأى مارسيليو البادوى فى الدولة :

تأثر فى هذا المجال بأرسطو حيث أعتبرها كائنا حيا يقوم بوظائف لاستمرار حياته . فهى كائن حى يتكون من أفراد كل منهم يؤدى وظيفة هامة لاستمرار حياة هذا الكائن . وبالتالى فان مدى سعادة الافراد والدولة يتوقف علي مدى فاعلية الافراد فى القيام بهذه الوظائف - والعكس صحيح أى أن تعاسة الافراد وتحلل الدولة يكون من فشل الافراد فى القيام بوظائفهم وكذلك فى تدخل عضو فيما يخص بقية الأعضاء . والدولة تعد تطورا للمدينة التى تعتبر تطورا للعائلة .

والمجتمع هو الذى يحقق الحياة الفاضلة التى تنقسم إلى قسمين : دنيوى- وأخروى.ففى الحياة الدنيا تتحقق الحياة الفاضلة بالعقل والفلسفة أما فى الآخرة فتتحقق عن طريق الدين.والعقل يؤدى إلى التأكيد على الأفراد على أهمية الحكومات المدنية حيث يتحقق عن طريقها السلام اللازم لتحقيق الحياة الفاضلة .

التراتب الاجتماعى :

يؤكد مارسيليودى بادوا على أهمية الطبقات وقيام كل طبقة بوظيفتها الخاصة . فالزراع والصناع مهمتهم انتاجية أما الجنود فمهمتهم هى الدفاع عن الوطن وبالنسبة للموظفين فمهمتهم هى تولى مهام الدولة ورجل الدين للأمور الروحية ومايتعلق بالحياة الآخرة والحياة الفاضلة - وتلك الطبقات فى رأيه موجودة فى كل مجتمع . ومع تأثره بأرسطو فقد اضاف عامل الدين.وهو يؤكد على أهمية رجال الدين فى الأمور الروحية ومايفتح طريق الخلاص الأبدى فى الآخرة .

أما من الناحية المدنية فرجال الدين طبقة من طبقات المجتمع وبالتالى فالمسيحية يجب أن تخضع لاشراف الدولة كما تخضع الزراعة والصناعة وخضوع رجال الدين للدولة يجب أن يكون مثل خضوع الطبقات الاخرى .

وهو لم يهاجم المسيحية ولكنه أراد توضيح أن الكنيسة ليست دولة داخل الدولة . فالدين شىء والكنيسة شىء آخر[4] .

أنواع القوانين عند مارسيليو البادوى :

وقد أوضح أن هناك نوعين أساسيين من القوانين[5] :

(١) القانون المقدس : من الله لتحقيق النعيم فى الآخرة .
(٢) القانون الوضعى ، (البشرى) : هو أوامر مجموع أو أغلبية المواطنين لتحقيق الحياة الفاضلة فى هذه الدنيا . ويتميز بوجود السلطة التنفيذية .

وبالتالى فإن القانون المقدس عقوبته ليست دنيوية بل مكانها الآخرة . أما القانون البشرى فعقوبته دنيوية ويستمد سلطته من البشر فهو إذا ليس له أصل مقدس . وهو خطوة اكثر تبلورا فيما يتعلق بالسلطة التنفيذية . وفى هذا المجال ينتهى إلى أن رجال الدين ليست لهم سلطة فعلية لعدم وجود سلطة تنفيذية لهم فى هذه الدنيا . وبالتالى فالقانون مصدره الشعب ويوضح أهمية مجموع المواطنين فالمشرع هو الشعب أو الجزء السائد (نوعيا أو عدديا) . وفى تأكيده على أهمية الشعب والمشرع فهو يعتبر سباقا إلى حد كبير على الافكار التى تبلورت فيما بعد فى العصر الحديث فى ظل الليبرالية الغربية ، كما أنه أحيا الافكار التى سادت فى اليونان القديمة .

أما عن الهيئة التنفيذية فقد أوضح أنها تنتخب من الشعب حيث يحدد

---

(٤) انظر ولمزيد من المعلومات : د . بطرس غالى ود . خيرى عيسى ، مرجع سابق ص ١٦٤ - ١٦٦ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٦٦ - ١٦٨ .

الشعب ما لهذه الهيئة من حقوق وواجبات[٦] .

ويلاحظ أنه فى محاولته التأكيد على إخضاع الكنيسة يؤكد أن أى موظف عمومى يمارس سلطة يستمدها من المجتمع بالوكالة أو الندب . وعلى هذا فرجال الكنيسة ليس لهم سلطة على الاطلاق فهم مجرد طبقة فى المجتمع يؤدون وظيفة دينية ويخضعون لقوانين وتنظيمات شأنهم فى ذلك شأن أى طبقة .

وبالتالى فإنهم إذا خالفوا هذه القوانين فإنهم يقدمون للمحاكم الأهلية شأن باقى الافراد ويطبق عليهم القانون البشرى أما إذا خالفوا القانون المقدس فذلك يوقعهم تحت عقوبة الله فى الآخرة فقط .

وبالتالى فإن مارسيليودى بادوا يعتبر أن هناك قانونا واحدا فقط هو القانون البشرى . أما القانون الالهى فهو يخرج فى رأيه عن الصفة القانونية لأن عقوبته ليست من وضع الانسان . ورجال الكنيسة يتقاضون أجرا مثل بقية الموظفين فى الدولة . وبالتالى فإن للدولة حق ارغامهم على أداء واجبات الوظيفة مثل أى موظف . كما أوضح أنه ليس للكنيسة أن تعتبر أن لها املاكا لان ماتملكه هو اعانات تقدم لتحقيق الاهداف الروحية . ولذا ليس لها حق فرض الضرائب أو الاعفاء منها .

تنظيم الكنيسة :

وفيما يتعلق بتنظيم الكنيسة فقد أكد أن الكنيسة تضم رجال الكنيسة والمسيحيين المدنيين ، ورجال الكنيسة موكلون بأداء الشعائر الدينية والمهام الروحية . وهذه النقطة تعتبر هامة فى هذا المجال لانها مختلفة عما توارثه المسيحيون . وعلى هذا فرجال الكنيسة متساوون وليس هناك هيراركية (سلطة مسلسلة) داخل الكنيسة ، اى لايوجد – وفقا لتحليله – تسلسل كنسى ، فالبابا متساو مع أى قس آخر : وعليه فإنه ينفى ماسبق أن أكدته الكنيسة من أن البابا يستمد سلطته من أنه خليفة الرسول بطرس[٧] وفقا «لسلطان المفاتيح» السابق توضيحه .

---

(٦) لمزيد من المعلومات انظر : ~benstein, op . cit . , pp . 270 - 7

(٧) المرجع السابق ص ١٧٠ – ١٧١

فكأنه نادى بالمساواة بين رجال الدين المسيحيين وعلى هذا فهو يؤكد أن البابا ليست لتعاليمه صفة القانون . فالقانون المقدس مصدره الانجيل ، ولذا فالبابا ليس له حق تنظيم الكنيسة بل إن تنظيمها يجب أن يتم عن طريق مجلس عام منتخب وقرارات هذا المجلس تلزم البابا وغيره من رجال الكنيسة . وبهذه الآراء لمارسيليو البادوى يكون قد تم حسم الصراع الذى دام لقرون بين السلطة الروحية .والسلطة الزمنية حيث خضعت الأولى للثانية واعتبر رجالها موظفين فى الدولة يتقاضون اجورهم منها .

وهذا الاتجاه تبناه رجال عصر النهضة - كما سبق القول - وكما سيرد بتفصيل اكبر فيما بعد مع مكيافيللى الذى رأى ليس فقط خضوع الدين للدولة ولكن ايضا استغلاله لتحقيق المصالح .

الباب الثالث

الفكر السياسى الاسلامى

جاء الاسلام بالعديد من المبادىء والأسس التى قامت عليها الدولة ودار حولها الفكر السياسى الاسلامى . فعلى النقيض مع الفكر المسيحى الذى قام أساسا على ازدواج السلطتين الدينية والزمنية فإن الاسلام نادى بعدم الفصل بين السلطتين حيث جاء بمبدأ الارتباط وليس الازدواج : فالاسلام دين ودولة . فهو على خلاف الديانات السماوية الأخرى لم يتناول فقط الأمور الروحانية وإنما أحكم التوازن بين الناحيتين من الأمور : الدينية والدنيوية ، فهو دين وسط . فالشريعة الاسلامية – وهى المصدر الاساسى للتشريع فى الاسلام – تتضمن مجالين : أحدهما خاص بالعبادات أو الشعائر والآخر خاص بالمعاملات أو الشرائع . فالمجال الأول يتعلق بالأمور الروحانية وعلاقة الفرد بربه ، والثانى يتعلق بعلاقة الفرد فى تعامله مع غيره من الأفراد وفى تعامله مع الدولة ، والمجالان مرتبطان ومتكاملان . والرسول صلى الله عليه وسلم عندما جاء برسالته السماوية جاء ببداية الدولة الاسلامية ، التى أسسها فى المدينة : فكان مبشرا بالدين ورئيسا للدولة فى آن واحد .

والاسلام لم يعرف انفصال السلطتين والصراع بينهما ، ومن الطبيعى فى هذا الأمر أن يتناول الاسلام أمر الخلافة التى مثلت محور الفكر السياسى ؛ وهى تعنى ببساطة الإمامة : وهى سلطة عامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول .

كما لم يعرف الاسلام واسطة بين الفرد وربه ، فالعلاقة مباشرة فى كافة ممارسات الدين الاسلامى : حيث لايعرف الاسلام مفهوم رجل الدين بالمعنى المتعارف عليه فى المسيحية – والذى يحتاجه المسيحى فى كافة المذاهب الأصلية منذ ميلاده لتعميده مرورا بأسرار الكنيسة الأخرى طوال حياته . كما لايعرف الاسلام سلطة كهنوتية مسلسلة[١] أو سلطة الحل والربط فى الارض والسماء السابق توضيحها فى المسيحية في ظل سر

---

(١) درجات الكهنوت ثلاث هى : درجة الأسقف وهى الأعلى ، تليها القس وأخيراً الشماس .
ولمزيد من المعلومات انظر : حبيب جرجس ، أسرار الكنيسة السبعة ، طبعة خامسة ، القاهرة : مكتبة المحبة ، ١٩٧٩ ، ص ١٧٧ – ١٨٠ .

الكهنوت[٢] كأحد أسرار الكنيسة . وعالم الدين الأسلامى ليس أفضل من أى فرد إلا بعمله ؛ بل إن أحكام العبادات ليست قصرا على علماء الدين ، إذ أن كل فرد مسلم يستطيع أن يتفهم أحكامها وفقا لقدراته .

وقد حرص الاسلام على النظرة الموضوعية للطبيعة البشرية ، فلم ينشد من الانسان أن يتسامى إلى مرتبة الملائكة أو ينحط إلى درجة الوحوش . فمع تأكيده على ضرورة حرص كل مكلف مسلم على عدم التهاون فى حقه ، شجع فى نفس الوقت على العفو عند المقدرة . ففى قوله تعالى : «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له[٣]» .

والاسلام لم يتضمن مجرد بعض المبادىء الأخلاقية أو الوصايا التى ينتهجها المؤمن ، إنما جاء بالعديد من القوانين المحكمة التى جاءت بها الشريعة . والتى تمثل مبادىء عامة مع ترك الباب مفتوحا لتفسير هذه المجالات ، على أساس من تلك القواعد العامة . والمصدر الأساسى للتشريع هو القرآن وجاءت السنة لتفسيره وفتح الباب للاجتهاد بصوره المختلفة[٤] . فمع وجود هذه القوانين العامة والمبادىء الاساسية ترك التفصيل للظروف الخاصة لكل مجتمع عن طريق الاجتهاد فيما لانص شرعى عليه . وعلى هذا فقد تميز الاسلام بالمرونة وبأنه دين يتمشى مع كل عصر وكل زمان حيث يمكن تطبيق أحكامه فى العصور المختلفة .

---

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٩ - ١٩٤ .
وأسرار الكنيسة السبعة هى : المعمودية ، الميرون (المسحة المقدسة) ، الشكر أو الافخار ستيا (العشاء الربانى) ، التوبة ، مسحة المرضى ، الزيجة ، والكهنوت .

(٣) المائدة : ٤٥ .

(٤) ويوضح حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع معاذ بن جبل عندما أرسله عاملا على اليمن ، أسس التشريع وتسلسلها ، حيث سأله الرسول قائلا : «كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ » قال «أقضى بكتاب الله» قال : «فإن لم تجد فى كتاب الله» ؟ قال : «فبسنة رسول الله» . قال « فإن لم تجد فى سنة رسول الله ؟ » ، قال : «اجتهد برأيى ولا آلو» . قال : «فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره وقال : «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله » . رواه الترمذى وابو داود عن ابى هريرة .

ويتضمن هذا الباب ستة فصول :

الفصل الأول : أسس الدولة فى الفكر السياسى الاسلامى .
ألفصل الثانى : الفارابى .
الفصل الثالث : الماوردى .
الفصل الرابع : الأمام الغزللى .
الفصل الخامس : الامام ابن تيمية .
الفصل السادس : ابن خلدون .

الفصل الأول

أسس الدولة فى الفكر السياسى الإسلامى

ويهمنا فى هذا المجال توضيح أهم المبادىء الأساسية التى جاء بها الإسلام والتى تقام عليها دعائم الدولة ويدور حولها الفكر السياسى أى التى استرشد بها فى الأفكار السياسية[1] . وتمثل المبادىء الدستورية الإسلامية من شورى وعدالة ومساواة ومسئولية أولى الأمر وغيرها :

(١) هناك العشرات من كتب التراث فى مجال الفكر السياسى وما يتعلق بالسلطة السياسية . ولأخذ رؤية عن هذا الثراء الفكرى فى هذا المجال انظر تقديم : «التحفة الملوكية فى الآداب السياسية» ، المنسوبة للإمام ابى الحسن الماوردى (المتوفى عام ٤٥٠ هـ) ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، د . ت ،، ٥ - ٢٢ .
انظر : د . ابراهيم ابراهيم هلال ، «تحقيق وتقديم» ، الإسلام وأصول الحكم : عند الإمام على رضى الله عنه ، دراسة وتحليل لكتابه رضى الله عنه إلى الأشتر النخعى حينما ولاه حكم مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ .
كما أن هناك العديد من المؤلفات الحديثة التى تناولت الدولة فى الإسلام من ذلك :
د . محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، المكتبة التاريخية ، الطبعة الخامسة ، القاهرة : دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ .
ود . مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الإسلامية : الدستورية والدولية والادارية والاقتصادية والاجتماعية ، القاهرة : مكتبة وهبة : ١٣٩٧ - ١٩٧٧ .
ود . عبد الحميد متولى ، مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦ . وخالد محمد خالد ، الدولة فى الإسلام ، القاهرة : دار ثابت للنشر والتوزيع ، ١٤٠١ - ١٩٨١ . ومحمد أسد ، منهاج الإسلام فى الحكم ، نقله إلى العربية منصور محمد ماضى ، الطبعة الخامسة ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٨ . وفهمى هويدى ، القرآن والسلطان : هموم إسلامية معاصرة ، الطبعة الثانية ، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، ١٤٠٢ - ١٩٨٢ . ود . مصطفى كمال وصفى ، النظم الإسلامية الأساسية ، القاهرة : عالم الكتب ، د . ت . ود . محمد حسين هيكل ، الحكومة الإسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، د . ت . ود . حسن ابراهيم حسن ود . على ابراهيم حسن ، النظم الإسلامية ، القاهرة : مكتبة النهضة =

مبدأ الحكم بما أنزل الله :

أى أن الشريعة هى المصدر الاساسى للحكم فى الدولة ، وأساس شرعيته . فمصدر التشريع فى الدولة الاسلامية يجب أن يكون الشريعة الاسلامية ، وفقا لمضمونها السابق ذكره . والقوانين الوضعية لابد أن تتطابق مع الشريعة الاسلامية ، واذا كان هناك تناقض فتكون تلك القوانين باطلة . وقد تكرر على التوالى فى سورة المائدة وصف من لم يحكم بما أنزل الله فى قوله تعالى : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» ، و «من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»[٢] ، كأن صفة من يخرج على هذا المبدأ الاساسى هي الكفر ، والفسوق ، والظلم ، والنص صريح على ذلك . ويعرف هذا المبدأ بالحاكمية على أساس ان الحكم كله الله .

مبدأ المساواة :

وهو من المبادىء الاساسية التى يقوم عليها الفكر الاسلامى ، وتقوم عليها الدولة فى الاسلام ، وقد جاءت المساواة فى الاسلام بصورة مطلقة لم ترد فى أى دين آخر . حقيقة أن مبدأ المساواة وارد فى كافة الأديان السماوية ، ولكن التأكيد على المساواة وعلى أهميتها العامة والخاصة

= المصرية ، د . ت . والشيخ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الأسلامية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة : دار الأنصار ، ١٣٩٧ - ١٩٧٧ .

وقد قام عدد من المعيدين والمدرسين المساعدين بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية باعداد رسائل عن النظام السياسى فى الاسلام وابعاده المختلفة . أذكر منها بعضا مما أشرفت على اعداده : نيفين عبد الخالق مصطفى ، «المعارضة فى الفكر السياسى الاسلامى» ، ١٩٨٣ (رسالة دكتوراه منشورة) ، ومصطفى محمود منجود ، «الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى صدر الاسلام» ، ١٩٨٤ (رسالة ماجستير غير منشورة) وسيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية : نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، ١٩٨٧ ، (رسالة دكتوراه منشور جزء منها) ، ومصطفى محمود منجود ، الابعاد السياسية للأمن فى الاسلام ، ١٩٩٠ ، (رسالة دكتوراه غير منشورة) . وماجدة على صالح ربيع ، الدور السياسى للأزهر ، (رسالة دكتوراه غير منشورة) ، ١٩٩٠ .

(٢) المائدة : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .

بالنسبة للافراد قد تكرر فى الاسلام ، فهى من أهم القواعد الأساسية فى الاسلام ، وقد ورد فى القران والسنة التأكيد على المساواة بين البشر كبشر ، ثم على المساواة بين المسلمين . ويبدو الاطلاق فيما يتعلق بمفهوم المساواة من أن كلمة الناس – الدالة على الجنس البشرى – ذكرت ٢٤٠ مرة فى القرآن مما يؤكد على الأخوة البشرية ، كما ذكرت كلمة الانسان نحو ٦٥ مرة ، أما كلمة البشر فقد ذكرت فى ٣٦ آية . وكثرة التكرار هذه المقصود بها أن ترسخ فى ذهن المسلم معنى الانسانية العام ، ووحدة الجنس البشرى[٤] ، أى التأكيد على المساواة فى القيمة الانسانية .

وعلى هذا نجد أن الاسلام ركز على مفهوم المساواة دون أن يقبل الأمر أى شك او تأويل . وبطريقة منطقية أكد على الأصل الواحد للبشر ، بصرف النظر عن اللون ، أو الجنس ، أو اللغة ، أو المولد أو غيرها : حيث الجميع مرجعهم إلى آدم عليه السلام ، أى إلى نفس واحدة[٥] . وفضلا عن أن الأفراد جاءوا من نشأة واحدة – من طين[٦] – ومروا

---

(٤) لمزيد من المعلومات انظر : محمد المبارك ، استراتيجية العالم الاسلامى ، وزارة الحج والاوقاف ، المملكة العربية السعودية ، ذو الحجة ١٣٩١ – يناير ١٩٧٢ ، ص ٨٣ – ١١٨ ، انظر خاصة ص ٩٦ – ٩٨ .
أنظر : محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية ، القسم الادبى ، بيروت : دار احياء التراث العربى ، د . ت .

(٥) من ذلك قوله تعالى :
«خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها» ، الزمر : ٦ .
«هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها» ، الاعراف : ١٨٩ .
«وهو الذى انشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع» ، الأنعام : ٩٨ .
«ما خلقكم ولابعثكم الا كنفس واحدة إن الله سميع بصير» ، لقمان : ٢٨ .
« ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء» النساء : ١ . وتؤكد السنة هذا المعنى بما لايدع أى مجال للبس ، ففى حديث الرسول : «كلكم لآدم وآدم من تراب» .

(٦) «وتكرر نفس المعنى فى العديد من الآيات من ذلك :
«خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين» ، النحل : ٤ .
«ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين» ، المؤمنون : ١٢ .
«وبدأ خلق الانسان من طين» ، السجدة : ٧ .

بنفس الأطوار على الرغم من اختلافاتهم الظاهرية[٧] ،والنهاية واحدة بالنسبة للجميع فان الأفراد مالهم لخالق واحد . فالاسلام لايفترض وجود أبناء حرة وابناء جارية كأساس للتفرقة بين البشر .

وبالتالى جاء الاسلام فى هذا المجال بالعالمية المطلقة التى نشدها الرواقيون فلسفيا وتلك العالمية تبدو فى كافة المبادىء العامة الاساسية التى أرسى دعائمها الإسلام كما تبدو أيضا فى الدعوة نفسها حيث أنها موجهة للناس كافة . وفى التأكيد على مبدأ المساواة نجد التأكيد على أن الأفراد متساوون أمام الخالق ومعيار التفرقة والتفاضل هو التقوى وهى رهينة بعمل الفرد وفى متناوله شخصيا . فالعمل الصالح هو عنصر التمييز بين الأفراد بعضهم وبعض . وتجدر الاشارة فى هذا المجال إلى أن الاسلام نظر نظرة موضوعية الى أن الافراد مختلفون فى قبائل وشعوب وان بعضهم يفضل البعض الآخر فى الرزق وغيره ، ولكن الأفضل عند الله هو الأتقى ،[٨] وفى «سورة عبس» الدرس المستفاد .[٩]

= «أو لم ير الانسان انا خلقناه من نطفه فاذا هو خصيم» ، يس : ٧٧ .
«خلق الانسان من صلصال كالفخار» ، الرحمن : ١٤ .
«انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه» ، الانسان : ٢ .
«واذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون» ، الحجر : ٢٨ .
«وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا» ، الفرقان : ٥٤ .

(٧) «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» ، المؤمنون : ١٢ - ١٤ .

(٨) «ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم» ، الحجرات : ١٣ .
وقد تأكد هذا المعنى فى كثير من الاحاديث التى نصت على المساواة وعدم التفرقة العنصرية ، ففى قول الرسول : «الناس سواسية كأسنان المشط»(كنز العمال للمتقى) وقد أكد عليه الصلاة والسلام على الأخوة والمساواة بين البشر فى حجة الوداع اذ قال : «يأيها الناس الا ان ربكم واحد وان أباكم واحد ، لافضل لعربى على أعجمى ولا لاعجمى على عربى ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى» . (رواه أحمد فى مسنده) .

(٩) ان الله عز وجل قد عاتب رسوله لما بدر منه من تفرقه - قد كان لها مايبررها بقوله تعالى : «عبس وتولى ، أن جاءه الأعمى . ومايدريك لعله يزكى ، أو =

من ناحية اخرى فان ربط الاسلام للبشر جميعا برابطة الانسانية والاخوة العالمية تتأكد أيضا بارتباطهم بخالق واحد . فالعبودية لله وحده والبشر جميعا ايا كانوا عباد الله ، ولايوجد فى الاسلام شعب معين يعتبر شعب الله المختار ، على عكس اليهودية مثلا .

فهناك تأكيد فى الاسلام على أمة الاسلام «دار سلام» لتضم كافة المسلمين في رابطة انتماء أقوى للاسلام الذى يضم المسلمين جميعا فى وحدة دون أى اعتبار للقومية أو العصبية أو اللون : «ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون»(١٠) وهناك تأكيد على عالمية الرسالة الاسلامية وعالمية الدعوة لها : فالاسلام دين عالمى موجه لكافة الناس ولكافة انحاء العالم ولم يوجه لشعب معين .

وموضوع المساواة يثير تساؤلا حول موقف الاسلام من الرق . فقد وقف الاسلام موقفا واضحا من موضوع الرق يعد متقدما كثيرا عن النظرة السائدة فى المجتمعات المختلفة والتى اعتبرت الرق مؤسسة طبيعية مشروعة .

فقد اتخذ الاسلام سياسة منظمة للقضاء عليه فى النهاية : فمن ناحية سعى إلى تضييق أبواب الدخول اليه وقصرها على الحرب المشروعة

- يذكر فتنفعه الذكرى أما من استغنى ، فانت له تصدى وما عليك ألا يزكى ، وأما من جاءك يسعى وهو يخشى ، فانت عنه تلهى» . (عبس : ١ - ١٠) ويعتبر هذا من أهم الدروس المستفادة فى المساواة .

وقد نزلت هذه الآية تذكرة للرسول صلى الله عليه وسلم وتنبيها له بضرورة مراعاة المساواة التامة المطلقة أيا كان السبب،حيث جاءه عبد الله بن ام مكتوم - وكان أعمى - طالبا منه أن يعلمه فى أمر الدين ولكن الرسول الذى كان مشغولا بأمر اسلام بعض اشراف قريش - ويقال الوليد بن المغيرة - تولى عنه لاقناع هؤلاء . وكان الرسول يقول اذا رآه بعد ذلك : مرحبا بمن عاتبنى فيه ربى ويبسط له رداءه .

(١٠) الانبياء : ٩٢ .
«وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاتقون» . المؤمنون : ٥٢ .

بين المسلمين والكفار - أى كحالة استثنائية أساسها المعاملة بالمثل ودفع الاعتداء، وحتى فى هذه الحالة الوحيدة فقد فتح الباب أيضا لامكانية الخروج منه : إما منا أو فداء[١١] .

ومن ناحية أخرى فتح الاسلام منافذ الخروج من الرق على أوسعها وتعددت سبل ذلك . فهناك تحرير الرقاب بعمل فردى اختيارى، تقربا الى الله وطلبا لمغفرته، ويحث الاسلام على ذلك صراحة[١٢] . وقد خصص لتمويل عتق الرقاب أحد المصارف الثمانية للزكاة التى نص عليها الله تعالى فى القرآن الكريم : «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم»[١٣] .

فضلا عن التحرير الاجبارى : حيث جعل الله تعالى عتق الرقبة أولى الكفارات محوا للذنوب وتكفيرا للخطايا والآثام الكبيرة مثل : الظهار والقتل الخطأ والجماع فى نهار رمضان والحنث فى اليمين (اليمين المنعقدة). كما أعطى للرقيق الحق فى الالتجاء الى القضاء للحصول على حكم قضائى بعتقه فى حالة إساءة معاملته . فضلا عن التحرير كنتيجة للنذر ، واستيلاد الأمة - حيث ابن الحر حر ، اما الام فلا تعتبر أمة ولكن أم ابن سيدها فيحرم بيعها ورهنها وتحرر بموت مالكها ، والتدبير - بمعنى تعليق عتق الرقيق بموت مالكه . اما التصرف الثنائى

---

(١١) انظر : محمد : ٤ .

(١٢) «ولكن البر من آمن بالله ... وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، والسائلين وفى الرقاب» ، البقرة : ١٧٧ .
وفى مجال آخر يقول الله تعالى : «فلا اقتحم العقبة ، وماأدراك ماالعقبة ، فك رقبة أو اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة» ، البلد : ١١ - ١٦ .

(١٣) التوبة : ٦٠ .

فيتمثل فى العتق بالتعاقد (المكاتبة) أى بالاتفاق الرضائى نظير مبلغ من المال .

فى ضوء ما جاء به الاسلام بكل مضمون مايعرف فى وقتنا المعاصر بالاعلان العالمى لحقوق الانسان . فقد اعطى الاسلام للرقيق الكثير من الحقوق ، واعاد اليهم انسانيتهم : فلم ينظر اليهم النظره الشائعه «كشيء» ، او «آله حية» ، او «كشبه انسان» ، بل ان هناك تنبيهاً الى أن الله قد فضل الناس بعضهم على بعض فى الرزق ، الا أن رقيقهم يشاركونهم فى هذا الرزق . وقد ذهب الاسلام الى حد تشجيع المسلمين على الزواج من امائهم : «وانكحوا الآيامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم»(١٤) .

مبدأ العدل :

وكلمة العدل كررت فى القرآن نحو ٢٨ مرة . والقرآن يدعو الحكام والأفراد بالحكم على أساس العدل ، والتأكيد على أهميته سواء فى الأمور الخاصة أو العامة ، كما تردد فى أحاديث الرسول التأكيد على نفس المعنى(١٥) . والعدل يتطلب سواء فى تعامل المسلمين مع بعضهم ، أو فى تعامل أولى الأمر مع المسلمين أو غير المسلمين . فدولة الأسلام تتضمن الأمة (جماعة المسلمين) ، وأهل الكتاب (اليهود والنصارى أى الديانات العالمية السابقة على الاسلام) ، وأهل الفطرة (أى من يتبعون الديانات التقليدية - ديانات الأجداد - ممن لم تصلهم رسالة الاسلام ، وهم فى نفس الوقت يؤمنون بالخالق الأعظم) والمشركين والكفار (والمشركين هم الذين يعبدون آلهة من عندهم ، أما الكفار فهم من لم يؤمنوا بالله).

---

(١٤) النور : ٣٢ .

(١٥) من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : «ان أحب الخلق إلى الله إمام عادل ، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر» . رواه الامام أحمد فى مسنده .

عن تخريج الأحاديث أنظر: محمد ناصر الألبانى، سلسلة الأحاديث الصحيحه وشئ من فقهها وفوائدها، الرياض : مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٦ أجزاء ١٩٩٥

وقد اعتبر العدل أساس الدولة وعلى الحاكم أن يراعيه وألا ينصف مسلما على غيره دون وجه حق ، وهذا ماانتبعه الرسول والخلفاء : فالاسلام قائم على واحدية القيم فى التعامل ولايعرف ثنائية نظام القيم عند التعامل فى جميع المذاهب والحضارات الأخرى(١٦) .

والعدل مرتبط بالعدالة من الناحية القانونية – أى المساواة أمام القانون – كما يرتبط أيضا بالعدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعى . وقد أقر الاسلام حق الملكية الخاصة ونظم الأمور المتعلقة بها(١٧) . ومن الأركان الأساسية التى لايقوم اسلام المسلم إلا بها الزكاة وقد ذكرت الزكاة مقترنة بالصلاة نحو ٢٥ مرة فى القرآن الكريم تأكيدا على أهميتها وأنها من الاركان الاساسية وتحقق التكافل الاجتماعى . والاسلام لم يدع للفقر الارادى ، أو الزهد ولكنه نظم ما للفقراء والمساكين على الأغنياء من حقوق : فمصارف الزكاة الثمانية واضحة ومحددة . فلابأس للغنى مع التقوى .

مبدأ الشورى :

وتعتبر من أهم المبادىء التى تقوم عليها الديمقراطية عامة وهى حكم الشعب . فان الاسلام فى الواقع ركز على أهمية ارتباط الفرد بالمجتمع وأهمية الجماعة . وقد جعل الاسلام الشورى أساسا من أسس الدولة ونص على مبدأ الشورى فى القرآن بما لايقبل التأويل فهناك سورة الشورى وقد جاء فيها : «وأمرهم شورى بينهم»(١٨) ، هذا الأساس نجده لايقتصر على تعامل الافراد فى علاقاتهم مع بعضهم البعض إنما يتعداه الى العلاقات العامة . ويسرى مبدأ الشورى على كافة أوجه الحياة

---

(١٦) د . حامد ربيع ، الاسلام والقوى الدولية : نحو ثورة القرن الواحد والعشرين ، دار الموقف العربى ، القاهرة : ١٩٨١ .

(١٧) حمد عبد الرحمن الجنيدل ، التملك فى الاسلام ، رسالة ماجستير من المعهد العالى للقضاء بالرياض ، «منشورة» ، الرياض : عالم الكتب ، ١٣٩٠ هـ .

(١٨) الشورى : ٣٨ .
وأمرهم هنا يقصد بها كافة الامور ذات الطابع العام ، أما **بينهم** فتشير الى المجتمع عامة .

السياسية وكافة الأمور ذات الطابع العام فى الدولة . والشورى جزء لايتجزأ من أسلوب الحكم . وفى قول الرسول لأبى بكر وعمر وكانا من أقرب مستشاريه : «لو اجتمعتما فى مشورة ماخالفتكما» . وهناك العديد من الأمثلة فى القرآن والسنة وسيزة السلف الصالح تأكيدا للشورى كأساس لممارسة السلطة فى كافة جوانبها الا ان هناك تأكيدا على ضرورة اتخاذ القرار النهائى من جانب المسئول : «وشاورهم فى الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله»[١٩] .

وتدرجا من مبدأ الشورى بصفة عامة فان البيعة كانت معروفة فى عصر الرسول ، وهناك آية تنص صراحة على مبايعة الرسول : «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم» . ثم عرف الانتخاب بعد ذلك للخليفة . من ناحية أخرى فان البعض تدرج من الشورى الى أنها تتطلب ايجاد مجلس للشورى لتنظيم أمر الشورى على أسس تنظيمية . ومجلس الشورى هذا يأتى عن طريق الانتخاب من الأمة . وتوضيحا لأهمية الشورى فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يؤكد عليها مكررا : «اتبعوا السواد الأعظم»[٢٠] ، «وعليكم بالجماعة والعامة»[٢١] .

والشورى من المفاهيم الأساسية الهامة التى تمثل جوهر مضمون الديمقراطية ، بمعنى المشاركة الشعبية . والرقابة الشعبيــة ، أو الاشراف الشعبى علي أعمال الحكومة . وهناك ركيزة أساسية مشتقة من الشورى وهى أن دولة الاسلام تقوم على الرضاء الشعبى ، ويترتب عليه مبدأ الطاعة .

مبدأ الطاعة :

وهو مبدأ اساسى فى الحكم وقد ورد صراحة فى القرآن الكريم : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[٢٢] ، فطاعة الله واجبة وكذلك طاعة الرسول وطاعة أولى الأمر، ولكن طاعة أولى الأمر رهينة بأمرين:

(١٩) آل عمران : ١٥٩ .

(٢٠) رواه ابن ماجه عن عبد الله بن عمر .

(٢١) رواه أحمد عن معاذ بن جبل . (٢٢) النساء : ٥٩ .

أولهما بأن يكونوا من جماعة المسلمين (منكم) ، وثانيهما : انها رهينة بطاعة أولى الأمر لله ورسوله . فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . أى أن طاعة أولى الأمر مرتبطة بطاعتهم لتعاليم الله ورسوله . وهى ليست تدهوراً من البشر انما نظرة واقعية لواجب الطاعة وعدم الخروج أساسا . وتأكيدا لذلك قول الرسول «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية ، فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة» .[٢٣] وهناك من يناقش بعض الأمور المتعلقة بالطاعة مثل حق الثورة وهل يمكن الخروج على الحاكم اذا استبد[٢٤] . فى الواقع هناك مفهوم الرضاء الشعبى ، أى أن الحكومة نابعة من الشعب والاختيار الحر للشعب واتفاق أغلب افراد الشعب أمر ضرورى حسب ماقال الرسول : «إن الله لايجمع أمتى على ضلالة» . وكذلك قول الرسول : «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعص الأمير فقد عصانى»[٢٥] . ولكن الأمير يجب أن يتقيد بتعاليم الله واذا أمر بمعصية يجب الثورة عليه . وبالتالى فالاسلام لايقر حق الثورة طالما الحاكم جاء عن طريق الرضاء الشعبى ويعمل فى اطار ماأمر الله ، واذا خرج عليه أحد يقتل لأنه يعتبر بمثابة خروج عن الجماعة وفسخ العقد[٢٦] . ويرتبط بمفهوم الطاعة ان رأى الاغلبية يلزم الأقلية حتى وان كانت مخالفة له فى آرائها ومصالحها . وعليه فان طاعة الحكومة الاسلامية التى يتولى أمرها من جماعة المسلمين من جاءوا بطريقة شرعية ومنفذين تعاليم الله تعتبر واجبا دينيا[٢٧] . ولكن الالتزام بالطاعة ينتهى بانتهاء طاعة الحكام لله ورسوله .

---

(٢٣) رواه البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمر .

(٢٤) لمزيد من المعلومات انظر : نيفين عبد الخالق ، «المعارضة فى الفكر السياسى الاسلامى» ، مرجع سابق .
حيث تقسم الاتجاهات إلى ثلاثة : مدرسة للصبر ، ومدرسة للتمكن ، ومدرسة للثورة .

(٢٥) رواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة .

(٢٦) «من بايع إماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليعطه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» . رواه مسلم عن عبد الله بن عمر .

(٢٧) محمد أسد ، مرجع سابق ص ٧٥ – ٧٦ .

الخـلافـة :

والاسلام فيما يتعلق بالنظام السياسى ونظام الحكم أكد على مفهوم أو مضمون الخلافة . الأمر الذى يدعو البعض للتساؤل عن السبب فى التركيز على الخلافة ؟ الواقع انه اذا كان الفكر الغربى المسيحى فى العصور الوسطى قد دار حول مفهوم الصراع بين السلطتين فان الفكر الاسلامى دار أساسا حول مفهوم الخلافة : التى تمثل الرمز المشخص للترابط بين السلطتين .

والخلافة كما سبق أن ذكرنا يقصد بها سلطة عامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم . فكأنها تعبر عن رأس الدولة الذى عليه تدبير شئونها - أى سياسة الدنيا - كما عليه أيضا تدبير مايتعلق بالأمور الدينية - أى حراسة الدين . وقد أهتم الفكر الاسلامى بهذا الموضوع على أساس أنه إذا صلح الرأس صلح الجسد فاذا صلح الحاكم صلحت الجماعة ، وقد كان الرسول هو المثل الأعلى فى بداية الاسلام . ومن ثم وصلت الدولة الاسلامية لقوتها العظمى فى عهد الخليفة عمر ، وخلال ٣٠ سنة وصلت لقلب الدولة الرومانية فى مصر وسوريا وذلك فى فترة اتباع تعاليم الدين .

ونظام الخلافة فى الاسلام يتميز عن أى خلافة أخرى فى السلطة السياسية بأنه يعنى خلافة النبوة . فالخليفة لايتولى فقط سياسة الدنيا بل أيضا حراسة الدين . فهو رمز مشخص لوحدة الأمة الاسلامية[٢٨] . وكما كان الرسول مبشرا بالدين الاسلامى ورئيسا للدولة الاسلامية ، فان الخليفة أو الامام هو رئيس الدولة الاسلامية ، وحارس للدين الاسلامى من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم .

---

(٢٨) حققت الخلافة التلاحم بين المسلمين حيث يعبر البعض بأن نظام الخلافة هو « ايديولوجية الاسلام » ، لمزيد من المعلومات انظر : فهمى الشناوى ، «الخلافة ايديولوجية الاسلام» ، مجلة المختار الاسلامى ، العدد ١٤ - ١٥ رمضان ١٤٠٠ هـ - اغسطس ١٩٨٠ م ، ص ١٥ - ٢٥ .

وهناك عدة ملاحظات فى شأن الخلافة :

١ - أن الخلافة تعنى خلافة رسول الله وليس خلافة الله .

٢ - أن الخليفة لايستمد سلطته من الله ، حيث الاسلام لايعرف الدولة الدينية - الثيوقراطية - ولايعرف مبدأ السيفين الذى دار حوله الفكر السياسى المسيحى .

٣ - أن الخليفة يستمد سلطته من الرضاء الشعبى معبرا عنه بالبيعة(٢٩) .

٤ - أنه ليس بمشرع ولكنه منفذ لشرع الله . واذا كان الرسول يحكم بما يوحى اليه فان الخليفة يحكم بالشريعة مسترشدا بمصادر التشريع فى نطاقها .

٥ - أنه ليس أسمى من البشر ولكنه أحدهم ، فاذا كان رسول الله بشرا فلا جدال أن خليفة رسول الله ليس متميزا عنهم .

٦ - أنه غير معصوم ، وهذا هو رأى أهل السنة (على عكس الشيعة الذين يؤمنون بأن الخليفة أو الامام بل كل الأئمة معصومون) .

٧ - بما انه غير معصوم وجاء عن طريق الرضاء الشعبى فهو خاضع للمساءلة والرقابة على ممارسة السلطة فهو يخضع للشورى من أهل الحل والعقد ، ويمكن عزله اذا أخل بمهام وظيفته وتعيين آخر بدلا منه .

٨ - هناك اتفاق على وجوب تنصيب الأمام أو الخليفة بالعقل أو بالشرع . وهذا لايعنى أنه أحد مطالب الدين الاسلامى ، ولكنه متطلب للحفاظ على الدين وتحقيق تماسك الأمة الاسلامية(٣٠) ، وتأكيدا على أهمية الخلافة ووجوبها ، فان البيعة للخليفة الأول فى سقيفة بنى ساعدة قدمت على دفن الرسول منعا للفتنة وتأكيدا على أهمية استمرارية وجود الرمز المشخص لوحدة الأمة الاسلامية من بعد الرسول .

(٢٩) البيعة جوهرها العهد على الطاعة : فهى تتمثل فى طرفين : يتعهد الطرف الثانى - وهم القائمون بالبيعة - بطاعة الخليفة الذى يتعهد بدوره كطرف أول بالتقيد بحدود الشريعة .

(٣٠) لمزيد من المعلومات عن الخلافة ومكانتها فى الاسلام ودحض الرأى المخالف لذلك ، انظر د . محمد ضياء الدين الريس ، الاسلام والخلافة فى العصر الحديث : نقد كتاب الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٦ .

٩ - انه لايوجد نمط محدد فى تولية الخليفة . وقد ضرب الرسول مثلا على ذلك حيث لم يستخلف أحدا بطريقة صريحة : وبالتالى تعددت الانماط فى الخلفاء الراشدين الأربعة :

- ففى خلافة أبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت بيعة الخاصة - أو بيعة الانتقاء من أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار - فى سقيفة بنى ساعدة ، ثم بيعة العامة فى اليوم التالى وهو على المنبر قبل أن يخطب فى المصلين .

- أما بالنسبة لعمر بن الخطاب فقد كانت خلافته عهدا من سابقه - أى من أبى بكر - الذى وقع اختياره عليه ليكون خليفة المؤمنين من بعده وذلك بعد استطلاع رأى أهل الحل والعقد .

- وبالنسبة لتولية عثمان فان عمر لم يعين واحدا بالذات بل اختار ستة ،[٣١] ليتشاوروا فيما بينهم لاختيار واحد منهم ليكون الخليفة ، فوقع الاختيار على عثمان بن عفان حيث اجتمعت الأغلبية عليه بعد أن انحصر الاختيار بينه وبين على بن ابى طالب .

- أما على بن أبى طالب فقد انعقدت له البيعة نتيجة الشورى : وإن كان البعض قد أحجموا عن بيعته وعلقوها على شروط وضعوها وعلى رأسها الانتقام من قتلة عثمان .

الأمر الذى رفضه على حيث رفض مبدأ تعليق البيعة على شروط . وقد أثارت خلافة على العديد من الخلافات التى انتهت بالفتنة الكبرى بسبب صراع معاوية على الخلافة ومناداته باسقاط على ، وهو ما تم بالفعل أثناء واقعة التحكيم رغم اعتراض كثير من الصحابة ممن وقفوا فى صف الامام على .

١٠ - ان الخلافة بعد على تحولت أساسا إلى ملك وصار الطابع السائد هو غلبة الوازع الدنيوى على الدينى .

---

(٣١) وهم : على بن ابى طالب ، وعثمان بن عفان ، وسعد بن أبى وقاص ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وعبد الله بن عمر .

١١ -وإن كانت الخلافة كرمز قد استمرت متنقلة بين أجزاء الأمة الاسلامية ممثلة فى الخلافة الأموية فى دمشق ، والعباسية فى بغداد والفاطمية فى مصر والمغرب والعثمانية فى تركيا . وقد استمرت الخلافة العثمانية حتى العشرينيات من القرن الحالى حيث الغاها مصطفى كمال أتاتورك فى مارس ١٩٢٤[٣٢] . وتحولت الامبراطورية العثمانية - مقر الخلافة الاسلامية - إلى تركيا التى حرصت منذ وقتها على تأكيد العلمانية والتوجه الأوروبى والبعد عن العالم الاسلامى ونبذ كتابة اللغة التركية بالحروف العربية بل استخدام اللاتينية محلها .

١٢ - تتميز الخلافة في الاسلام بالواحدية : حيث هناك تأكيد على رفض ثنائية الخلافة . أى أن يكون هناك أمام واحد فقط للأمة الاسلامية ، وهو ماأكد عليه فى سقيفة بنى ساعدة عند مبايعة أبى بكر كأول خليفة وأصبحت القاعدة العامة المرعية بعد ذلك .

١٣ -يطلق على لقب الخليفة : «الامام» وعلى الخلافة «الامامة» نسبة لأنه يؤتم به وتشبيها لدور الامام فى الصلاة . وان كان يطلق عليها البعض «الامامة الكبرى أو العظمى» تمييزا لها عن إمامة المصلين أو «الامامة الصغرى» ، التى يقوم بها نائب الخليفة[٣٣] .

---

(٣٢) وكمال أتاتورك من أصل دونمي يهودى .
ولمزيد من المعلومات عن إلغاء الخلافة العثمانية والجهود التى تضافرت لإلغائها ودور كمال أتاتورك فى ذلك انظر : د . مصطفى حلمى (تقديم ودراسة) ، الاسرار الخفية وراء الغاء الخلافة العثمانية ، دراسة حول كتاب : النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والنعمة ، لشيخ الاسلام مصطفى صبرى ، الاسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ .

وعن دور اليهود فى إسقاط الخلافة وغيرها من ضغوط موجهة ضد الخلافة العثمانية ومورست على آخر الخلفاء العثمانيين ؛ انظر : مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة د . محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٧٨ .

(٣٣) لمزيد من المعلومات انظر : د . مصطفى حلمى ، نظام الخلافة فى الفكر الاسلامى ، القاهرة دار الانصار ، ١٩٧٧ ، ص ٣٨٩ . وعن الابعاد المختلفة الخاصة بالامامة انظر ص ص ٢٧١ - ٣٧٠ .

١٤ – ان الخلافة تجسد جوهر النظام السياسى وهى تتمثل فى : **الخليفة** ، الذى يمثل القيادة الواعية للمجتمع التى ترتكز على **العقيدة** – كمثالية سياسية تلتزم بها كأساس فى التعامل السياسى – **مع إطار نظمى** – كأطار سياسى يجسد المثالية ويعطيها الجانب الحركى حيث يمثل كيفية تعامل الجماعة مع الواقع السياسى ، وذلك فى اطار المحافظة على الأصول الاسلامية ، وبدعم من رضاء الجماعة[٣٤] .

فكأن مسألة الخلافة لاتتمثل فى مجرد القيادة – الخليفة – ولكن تدعمها العقيدة كمثالية سياسية تلتزم بها ، والاطار النظمى كأطار سياسى يجسد المثالية فى نطاق رضاء الجماعة والمحافظة على الأصول الاسلامية .

وموضوع الخلافة مع أهميته الا أنه أثار الكثير من الجدل حول صفات الخليفة لأنه يمثل الرأس بالنسبة للجسد . والنص علي صفات معينة لضمان صلاح الشخص اعتبر جوهريا وأساسيا . ونجد أن اراء المفكرين دارت حول صفات الخليفة وكيفية وصوله للحكم ، وكذلك المذاهب السياسية التى تبلورت ووضحت فى الشيعة والخوارج دارت حول مسألة الخلافة .

وعند بحث كل مفكر على حدة سنتناول ما يتعلق بخصائص الخلافة ، وقد حاول المفكرون السياسيون عامة وضع عدة شروط للخلافة يمكن ايجازها فى شروط سبعة هى :

١ – الذكورة : فالخلافة فى الذكور فقط ولايجوز أن تنعقد لانثى .
٢ – العلم المؤدى الى الاجتهاد والقياس .
٣ – العدالة : وتقترن بالورع والتقوى .
٤ – التكليف : بمعنى أن يكون حرا وعاقلا .
٥ – الكفاية : وترجع إلى مواهب طبيعية كالفطنة والذكاء والعقل ، وخبرات مكتسبة عن طريق الاستفادة من خبرة ذوى الكفاءة والعلم

(٣٤) لمزيد من المعلومات انظر : مصطفى محمود منجود ، مرجع سابق ، ص ٤٥ – ٤٩ . وعن مفهوم الخليفة انظر ص ٧٩ – ٨٣ .

والتجربة فلا يشترط أن يكون الخليفة عالما ، ولكن يجب أن يحيط نفسه بالعلماء وان يسترشد بآرائهم .

٦ – سلامة الأعضاء والحواس مما يؤثر فى الرأى والعمل .

٧ – النسب ، وهناك جدل حول هذا الشرط بالذات فقد ذهب جماعة الى أن الخليفة لابد أن يكون من قريش ، ولكن بصفة عامة وإن أخذ الكثيرون بالقرشية كشرط إلا أن هناك رأيا معارضا ينفى شرط القرشية . وهناك من يرى أن العبرة ليست بقريش ذاتها ولكن المقصود بالقرشية الاعتماد على عصبية قوية بما يمكن من تكريس حراسة الدين .

وهذه الشروط جميعها تهدف إلى ألا يكون بالخليفة مايعوقه عن أداء مهامه .

الفصل الثانى

الفــــارابـى
(٢٦٠ - ٣٣٩ هـ)

هو محمد بن محمد بن طرخان[١] بن أوزلغ وكنيته أبى نصر ولقبه الفارابى وذلك نسبة إلى مولده فى بلدة وسيج قرب فاراب ، وهى فى منطقة تركيا .

جاء من أسرة بسيطة حيث كان يعمل والده جنديا ، وقد هاجر معه فى صغره إلى بغداد حيث درس العربية وتعلم النحو ، وتضلع فى المنطق ودرس الفلسفة والطب . ثم عاش فى دمشق ثم فى حلب حيث لزم بلاط سيف الدولة الحمدانى ، وإن كان لم يشتغل بالسياسة بل اعتزل الناس منصرفا الى التحصيل والقراءة والتأليف . وقد تميز الفارابى بتعدد مواهبه : فقد كان يحسن أكثر من ٧٠ لغة من لغات عصره لكنه أجاد العربية والفارسية والتركية ، كما تفوق فى الموسيقى تأليفا ، وعزفا حتى أنه من المعروف عنه انه هو الذى اخترع آلة القانون .

كان الفارابى كثير التنقل والسفر وزار العديد من دول الإسلام ومنها مصر ، إلا أنه لم يخبر السياسة العملية ، وتميز بالإعراض عن المناصب الرفيعة التى عرضت عليه حيث عاش حياة الزهد ، ولم يقبل من سيف

---

(١) ذكر ايضا أن اسمه بن طرفان
انظر : السياسة ، لأبى نصر الفارابى (المتوفى ٣٣٩ هـ) ، مجموع فى السياسة : من تراث الفقه السياسى الاسلامى ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، شوال ١٤٠٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٣ . انظر ايضا : د . مصطفى غالب ، الفارابى ، فى سبيل موسوعة فلسفية . بيروت : دار مكتبة الهلال ، ١٩٨٤ ، ص ١١ .

الدولة الا النذر القليل الذى يسد رمقه . بل إنه عمل حارسا فى بستان ، يسهر الليل فى القراءة والكتابة على قناديل الحراس . وقد عاد لملازمة سيف الدولة وسافر معه الى دمشق سنة ٣٣٩ هـ حتى توفى هناك . وعلى الرغم مما اكتسبه من مكانة وشهرة كبيرة بعد ماشتهرت أخبار مؤلفاته ومواهبه ، إلا أنه ظل على سياسته فى التقشف والبعد عن العمل السياسى مكرسا جهده للدراسة والبحث .

وقد عاش الفارابى فى ظل الخلافة العباسية الثانية[٢] فى عصر تميز بالتحلل السياسى والفتن والدسائس وربما كانت طبيعة العصر هى التى دفعته للبعد عن العمل السياسى وإن لم تدفعه عن مراقبة مايجرى فى واقع الممارسة السياسية : فمكان المفكر السياسى عنده ليس الكهف والانعزال عن المجتمع ، بل الجمع بين النظرية والتطبيق وهو ماحرص على إبرازه دائما فى أفكاره . ومع هذا فهو وإن عاش فى مقر سلطة إلا أنه لم يربط نفسه بالسلطة السياسية كما فعل أرسطو مثلا . ويبدو أنه اتخذ نفس رأى أفلاطون من أن السياسة ليست مجالا للرجل الفاضل وطبق المبدأ على نفسه ، ولكنه فى نفس الوقت اختلف عنه فى أن الفكر السياسى ليس مجاله التفكير المجرد والتأمل العقلى البحت لكنه التفكير العملى المبنى على مراقبة الأحداث ودراستها . وعلى هذا فلم يقم الفارابى - المراقب للتحلل السياسى والفساد الذى ميز عصره - بمهاجمة الأوضاع السائدة مباشرة بل قدم وصفة علاجية لها برؤية وخبرة الموفق بين الفكر والممارسة . كما تميز عصر الفارابى بالثراء الفكرى والثقافى ، ومن الجدير بالملاحظة أنه عاصر المتنبى .

---

(٢) لمزيد من المعلومات عن عصر الفارابى انظر : نيفين عبد الخالق مصطفى ، « أبو نصر الفارابى : دراسة تحليلية لفكره السياسى - دراسة فى الفكر السياسى الاسلامى» ، رسالة ماجستير غير منشورة ، قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١٦ - ٤١ .
انظر ايضا : عبد السلام بنعبد العالى ، الفلسفة السياسية عند الفارابى ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٨١ ، ص ٢١ - ٥٢ .

قام الفارابى بترجمة العديد من الكتب اليونانية وخاصة كتابات أرسطو وأفلاطون كما اهتم اليهود فى عصره بترجمة مصنفاته وآرائه وعنهم ترجمت الى اللاتينية فكانت التغذية المرتدة : حيث تأثر بالفكر اليونانى الغربى كما أثر بدوره فى الفكر الغربى . وقد كان له الفضل فى شرح كتب أرسطو المنطقية وفى التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو . كما تميز بالتوفيق ليس فقط بين الفيلسوفين الكبيرين ، ولكن فى التوفيق بين الفكر اليونانى والإسلامى[٣] . وقد كانت لجهود الفارابى ان عرف «بالمعلم الثانى[٤]» من بعد أرسطو - كما سمى أيضا «المنطقى» .

وقد ترك الفارابى العديد من المؤلفات والمصنفات فى مختلف نواحى العلوم وإن كان مابقى منها يعد محدودا . فقد كتب فى الإلهيات وماوراء الطبيعة وعلوم الدين وبخاصة الفقة والكلام ، والطبيعيات والكيمياء ، والرياضيات والفلك ، والمنطق ، والاجتماع والموسيقى والسياسة . وقد تناول الفارابى بالتحليل موضوع السعادة فى عديد من مؤلفاته ومصنفاته حتى لقب «بفيلسوف السعادة» .

---

(٣) من المراجع الاساسية عن الفارابى انظر : ابو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ، ٩٥٠ م ، تصدير د . أبراهيم مدكور ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ .
انظر خاصة : د . حسن حنفى ، «الفارابى شارحا أرسطو» ، ص ٦٣ - ١٤٥ ؛ و د . ماجد فخرى ، «فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالاخلاق النيقوماخية» ، ص ١٩١ - ٢٢٤ ؛ وسعيد زايد ، «الفارابى والتوفيق» ، ص ١٤٧ - ١٧٠ . انظر ايضا فى نفس المرجع :
Louis Gardet, «L' Accord de la Religion et de la Philosophie selon Frabi,» pp . 171 - 188 .

(٤) هناك عدة تفسيرات لهذه التسمية : أكثرها شيوعا هو ماذكر من أنه أول وأهم شارح عربى لمنطق أرسطو الذى يعرف عند العرب بالمعلم الأول ، ورأى آخر يفسر هذه التسمية الى ما تركه من أثر فى نمو العلم ، وبالتالى فاذا كان أرسطو قد عرف بالمعلم الاول نتيجة مساهمته العلمية فان الفارابى هو المعلم الثانى من بعده . أما عن الرأى الثالث فيرجع تلك التسمية الى أنه قد نقل الى العربية كتاب لارسطو يسمى «التعليم الثانى» وإن كان هذا الرأى غير شائع وغير منطقى حيث الكتاب نفسه غير ذائع الشهرة .

ومايهمنا كتاباته السياسية وأهمها : «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، و«تحصيل السعادة» ، و«السياسة المدنية» ، و «فصول منتزعة» الذى عرف ايضا باسم «فصول مدنى» ، فضلا عن رسالته فى «السياسة» .

السعادة فى فكر الفارابى :

عُرف الفارابى بفيلسوف السعادة بين المفكرين الاسلاميين ، كما عرف أرسطو بنفس التسمية فى الغرب . ففى ترتيبه للقيم الفاضلة اعتبر السعادة هى القيمة العليا التى يسعى لتحقيقها المجتمع الفاضل ، هذه القيمة العليا مثلت المحور الذى تدور حوله كافة المفاهيم فى النظام السياسى ، بل إن المجتمع السياسى قام أساسا ، بحثا عن السعادة القصوى.ومن أجل التعرف على أبعاد هذا المفهوم فى فكر الفارابى ، لزم البحث فى بعض أبعاد أفكاره التى توضح محورية ذلك الموضوع .

١ - نشأة الدولة :

يرى الفارابى أن الإنسان مدنى بطبعه ميال للاجتماع بغيره من الأفراد ، ذلك نظراً لأنه لايستطيع أن يحقق اكتفاءه بنفسه كما لايستطيع أن يحقق كماله بنفسه . وقد أطلق على الإنسان «الحيوان المدنى» نسبة لطبيعته هذه . ولكن الفرد مدفوع بطبيعته للاجتماع مع غيره لالمجرد سد احتياجاته - كما رأى أفلاطون - ولكن لتحقيق كماله ، ومن هنا كان أقرب لأرسطو . وهو يؤكد مكررا فى كتاباته على ضرورة الاجتماع السياسى بالنسبة للفرد لاكغاية ولكن كوسيلة لتحقيق كماله . فالدولة إذاً ظاهرة طبيعية ، كنتاج لطبيعة الفرد . ومما أكده فى هذا المجال قوله : «وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغى أن يسعى له بإنسانٍ أو ناس غيره ، وكل إنسان من الناس بهذه الحال ، وإنه كذلك يحتاج كل انسانٍ فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم . وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو فى نوعه ؛ فلذلك يسمى الحيوان الإنسى والحيوان المدنى»[٥] .

---

(٥) الفارابى ، تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د . جعفر آل ياسين ، بيروت : دار الاندلس ، ١٩٨١ ، ص ٦١ - ٦٢ .

فالإجتماع ، الهدف منه تحقيق الكمال بالنسبة للفرد فهو ليس غاية فى حد ذاته بل الوسيلة لتحقيق السعادة . وهى نفس آراء المفكرين اليونانيين وخاصة أرسطو . ولكن يبدو الجانب الإسلامى فى آراء الفارابى فى تأكيده على أن الهدف هو تحقيق السعادة القصوى فى الآخرة ، حيث فرّق بين السعادة الدنيا فى الحياة الدنيا ، والسعادة القصوى فى الحياة الآخرة ، فالفرد أوجد لالمجرد التواجد وتحقيق الرغبات المادية ولكن لتحقيق كماله بتحقيق السعادة القصوى : وهى السعادة الأخروية . ففى قوله : «وإن كل موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذى له أن يبلغه بحسب رتبته فى الوجود الذى يخصه . فالذى للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى ، ومالإنسانٍ إنسانٍ من ذلك بحسب رتبته فى الإنسانية ، هو السعادة القصوى التى تخص ذلك الجنس . والجزئى الكائن ، لأجل هذا الغرض هو الجزئى العادل / والصناعة الجزئية التى غرضها هذا الغرض هى الصناعة الجزئية العادلة والفاضلة . والذين يستعملون فى تأديب الأمم وأهل المدن طوعاً هم أهل الفضائل والصنائع المنطقية .»[٦] .

وعليه فقد نظر الفارابى إلى السعادة على أنها القيمة العليا التى يسعى لتحقيقها المجتمع الفاضل . وهذه القيمة الأسمى مطلوبة فى حد ذاتها فهى تمثل الغاية المطلقة وهى هدف فى حد ذاتها بينما تعتبر بقية القيم وسيلة لتحقيقها . وفى هذا يقول الفارابى : «السعادة هى الخير على الإطلاق . وكل ماينفع فى أن تبلغ به السعادة وتنال به ، فهو أيضا خير لا لأجل ذاته ، لكن لأجل نفعه فى السعادة» . [٧] كما يؤكد نفس المعنى بقوله : «والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر وليس وراءها شىء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها ... » فالسعادة الحقيقية فى رأيه هى : «أعظم

---

(٦) المرجع السابق ص ، ٨١ .

(٧) الفارابى ، كتاب السياسة المدنية : الملقب بمبادىء الموجودات ، بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤ ، ص ٧٢ .

الكمال الذى استفاده الإنسان عن الأول . »[٨] والحكمة فى رأيه لها موضوعان أحدهما الواجد والآخر السعادة .

ومن الجدير بالذكر أن مفهوم الفارابى للسعادة يؤكد على الجانب الروحى المعنوى وليس المادى ، بل إنها تتجلى فى التسامى عن هذا الجانب المادى الذى يؤدى إلى «سعادة مظنونة» وفى ذلك يقول : «وذلك هو السعادة وهى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لاتحتاج فى قوامها إلى مادة وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام فى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا ... وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما ارادية بعضها أفعال فكرية . وبعضها أفعال بدنية وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة»[٩].

ولكن كيف يمكن للإنسان أن يعرف الافعال التى تؤدى إلى السعادة حتى يمكنه تحصيلها ؟ . لم يترك الفارابى هذا التساؤل دون إجابة حيث كان على وعى بتفاوت قدرات الأفراد من جهة وبقصور الفرد بمفرده عن معرفة السعادة وسبيلها من جهة أخرى ، ومن ثم كان فى حاجة إلى من يرشده ويوجهه لطريقها ويكون المحدد لكل ما يحققها أو مايبعد عن سبيلها . وهذا هو دور الحاكم الفاضل فى رأيه بما لديه من تفوق فكرى وقدرة على الوصول إلى الحقائق . ففى قوله : «ولأجل ماقيل فى اختلاف الفِطَر فى أشخاص الانسان ، فليس فى فطرة كل انسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التى ينبغى أن يعملها ، بل يحتاج فى ذلك الى

---

(٨) الفارابى ، فصول منتزعة ، تحقيق د . فوزى مترى نجار ، بيروت : دار المشرق ، ١٩٧١ .

(٩) المعلم الثانى أبى نصر الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، د . ت ، مرجع سابق ، ص ٦١ .
هذه الرؤية للسعادة التى تركز على البعد عن المادة والسمو الروحى جعل البعض يفسرها بأن السعادة القصوى ليست بالضرورة فى الحياة الآخرة ولكنها حياة أخرى غير المادية وقد تكون فى الدنيا ولكن ليس منها .
ولكن لايعنى هذا أن الفارابى كان داعية للزهد وكره الحياة حيث أكد على ضرورة تمسك الفرد الفاضل بالدنيا حتى يحقق افعال السعادة الحقيقية .

معلم ومرشد» ... بحيث «يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهاله . وهذا هو رئيس المدينة الفاضلة»[١٠] . كما يقول : «واذا كان المقصود بوجود الانسان أن يبلغ السعادة القصوى فإنه يحتاج فى بلوغها إلى أن يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه ،ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التى ينبغى أن يعلمها حتى ينال بها السعادة ، ثم أن يعمل تلك الأعمال» .

وعليه فإن اهتمام الفارابى بالسعادة القصوى بالنسبة للفرد دفعه للبحث عن أفضل النظم السياسية التى تمكن من تحقيق ذلك . وبنفس المثل كان اهتمامه بالحاكم الفاضل وتركيزه على دوره منصبا على وظيفته فى تحقيق السعادة والحياة الفاضلة التى تعتبر متطلبا سابقا لها حيث السعادة هى الغاية القصوى التى مابعدها غاية .

ومن اهتمامه بالسعادة وربطها بالمجتمع المدنى أو السياسى ، حيث لاتتحقق إلا فى ظله ، تدرَّج الفارابى برؤيته «المعمارية» البناءة إلى وضع مخطط متكامل لدولة مثالية تتحقق بموجبها السعادة القصوى . وهو فى هذا الصدد لم يركز فقط على صفات الرئيس الفاضل ولكن تناول الظاهرة السياسية بأبعادها المختلفة موضحا **الدولة كحقيقة طبيعية ، عضوية ، وظيفية بنائية ، شمولية ، عقائدية .**

وقبل أن نتناول بالتحليل آراء الفارابى فى الدولة المثالية ومضاداتها ، هناك سؤال يطرح نفسه حول حرية الإرادة الإنسانية وهل الإنسان فى الحقيقة يستطيع بإرادته أن يختار طريقه للسعادة أو للشقاء ؟ .

٢ - حرية الإرادة الانسانية :

نظر الفارابى للنفس البشرية نظرة موضوعية : فلم ينظر نظرة متفائلة تماما مثل المثاليين ، ولامتشائمة تماما مثل الواقعيين ، ولكنه رأى أن الانسان مخيَّر فهو قادر على أن يبلغ كماله وينصل للسعادة القصوى كما أنه فى نفس الوقت قادر على إتباع الشر فينتهى فى النهاية للجحيم

---

(١٠) الفارابى ، السياسة المدنية ، مرجع سابق ، ص ٧٨

نتائج . فالإنسان يتميز بالعقل والقدرة على الاختيار ، الذى يستطيع به : «أن يسعى نحو السعادة وأن لايسعى ، وبه يقدر على أن يفعل الخير وأن يفعل الشر ، والجميل والقبيح» .[11] .

وبما أن الإنسان مخيَّر وليس بمسيَّر بالدرجة الأولى فهو مسئول عن أفعاله : فبإرادته يمكن أن يكون فاضلا فينعم فى النهاية بالسعادة القصوى الأخروية ، أو أن يبتعد عن الفضيلة ويحصل على سعادة مظنونة فتكون نتيجتها أن ينعم بالشقاء الأبدى . والسؤال هو هل يولد الإنسان فاضلا ؟ فى الواقع إن الفارابى يرى مايراه أرسطو من وجود استعداد طبيعى عند الفرد للفضيلة أو للرذيلة . فهناك طبْع غالب ولكن هناك أيضا العادة نتيجة تكرار الأعمال والتمرس عليها فاضلة كانت أم رذيلة . أى أن للفرد استعداداً طبيعياً لاكتساب الهيئات الناجمة عن العادة . ومن هنا كان دور الحاكم كمعلم ومؤدب ومرشد إلى طريق الفضيلة والسعادة .

٣ - أنواع الاجتماعات الانسانية :

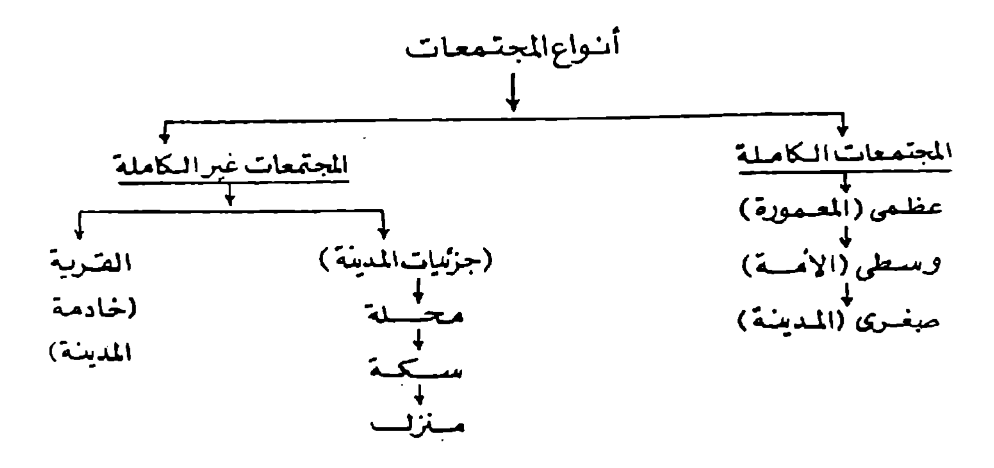
قسم الفارابى الاجتماعات الانسانية الى : كاملة وغير كاملة . وداخل كل قسم اتخذ تقسيمات فرعية تتسلسل وفقا للنطاق الجغرافى أو الحجم .

فالاجتماعات الكاملة التى يمكن أن تتحقق فيها الفضيلة والسعادة هى : **العظمى** على نطاق الجماعة الانسانية فى المعمورة كلها ، ثم **الوسطى** على مستوى **الأمة** ، ثم **الصغرى** على مستوى **المدينة** (حيث المعمورة تضم أمماً ، وكل من هذه تضم مدناً) . أما **غير الكاملة** فتضم القرية : التى اعتبرها خادمة للمدينة ، وجزئيات المدينة من محلة ، الى سكة ، الى منزل (حيث المدينة تضم محالاً وكل من هذه تضم سككاً ، وكل منها تضم منازل). وذلك وفقا لما يوضحه الشكل التالى :

ويبدو من هذا التقسيم أن المنزل أو الأسرة هى الركيزة او الوحدة الأساسية للنظام السياسى والاجتماعى . هذا وقد أكد الفارابى على الأساس العضوى لكل من الاسرة والمدينة . وبالتالى أكد على ضرورة عنصر

---

(١١) المرجع السابق ، ص ٧٢ .



التآلف والترابط بين اجزاء كل منهما . كما أكد على تشابه دور رب الاسرة - المنزل - ورئيس المدينة : فكل منهما مدبر للوحدة التى يرأسها . وقد رأى الفارابى أن الكمال والفضيلة لايتحققان فى الوحدات التى هى أصغر من المدينة ، «فالخير الأفضل والكمال الاقصى انما ينال أولا(*) بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها»[١٢] . وهناك عدة تفسيرات لهذا : البعض يرى أن تأكيد الفارابى على المدينة بالذات لا على المجتمعات التى هى أكبر منها يعد انعكاسا لسوء الاوضاع فى ظل الخلافة العباسية وتحللها . والبعض يراه انعكاسا لتأثره بأفلاطون وأرسطو وارائهما التى تتميز بالمحدودية حيث دولة المدينة هى الوحدة السياسية

(*) قمنا بابراز الكلمة لتوضيح تفسيرها .

(١٢) الفارابى ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص٧٢ .

الأمثل فى نظرهما[١٣] . وهناك رأى ثالث يؤكد على أن الفارابى لم يقصد بالمدينة الفاضلة : دولة مدينة ، وإنما قصد بها «الاجتماع المتمدن» ، أى المدنية بمعنى العمران الذى أوضحه ابن خلدون فيما بعد[١٤] ، أيا كان النطاق الذى تشمله . وهذا الرأى أقرب إلى منطق أفكاره فمن الجدير بالملاحظة ان الفارابى كمفكر إسلامى رأى أن الخير الاقصى والكمال إنما يتحققان أولا فى المدينة ولم يقل فقط فيها - فالمدينة فى رأيه وإن كانت أولى خطوات الكمال إلا أنها ليست أكمل الاجتماعات . فقد كان على وعى بالاجتماعات الأوسع فى ظل عالمية الرسالة الاسلامية وماتحقق فى ظل الخلافة خاصة ازدهارها . ومن ثم فان أكمل تلك الاجتماعات هى العظمى والمتمثلة فى اجتماع الافراد فى المعمورة ككل . يليها نطاق وسط يتمثل فى الأمة التى رأى أنها تتميز عن بعضها البعض بثلاثة عناصر هى : الخلق الطبيعية ، والشيم الطبيعية ، واللسان[١٥] اى اللغة . وقد كان رائدا فى توضيح أثر الأوضاع الجغرافية : الطبوغرافية والمناخية وغيرها على اختلاف الخلق والشيم . ولكنه فى نفس الوقت لم يدخل العقيدة أو الاعتبارات القيمية ضمن عناصر الأمة .

٤ - العلم المدنى : علم السعادة :

من أهم المساهمات الأصيلة للفارابى التى لقيت صداها فى العالم الاسلامى والغربى على حد سواء ، والتى اتخذت كأساس لدى كثير من

---

(١٣) انظر : د . على عبد المعطى ، ود . محمد جلال أبو الفتوح شرف ، الفكر السياسى فى الاسلام : شخصيات ومذاهب ، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .
حيث يقول : «ويذكر الفارابى أن المجتمعات الصغرى التى تمثل المدينة هى أكمل هذه المجتمعات وأميزها ويقول الفارابى فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو انقص منها . وعلى هذا النحو نجد الفارابى يعود إلى الرأى الأفلاطونى والارسطى القديم الذى يؤكد أن المدينة الدولة أو دولة المدينة هى أفضل النظم السياسية على وجه الأطلاق ....» .

(١٤) عن هذا الرأى انظر : العالى ، مرجع سابق ، ص ٥٩ - ٦٠ .

(١٥) الفارابى ، السياسة المدنية ، مرجع سابق ، ص ٧٠ .

المفكرين كتاب «إحصاء العلوم» الذى يعتبر عملا رائداً فى مجال التعريف بالعلوم المختلفة وتبويبها[١٦] . وقد تناول الفارابى فى هذا المؤلف العلم المدنى (علم الأخلاق والاجتماع والسياسة) كما تناوله ضمن كتاباته الأخرى ، واعتبره من العلوم العملية .

وقد أعطى الفارابى مكانة خاصة للعلم المدنى باعتباره العلم الخاص بتعريف السعادة وكيفية الوصول إليها ، وجعله أساس «الصناعة أو المهنة الملكية» .

ومن الملاحظ أنه لم يفصل بين الأخلاق والسياسة . فالعلم المدنى عنده هو مزيج من علم السياسة والاجتماع والاخلاق حيث رآها – وفقا لمدلول تعريفه للعلم المدنى أو الفلسفة المدنية – مرتبطة وتمثل كلاً يدور حول السعادة وكيفية تحقيقها أو تحصيلها . فكأن علم السياسة هو أحد أبعاد العلم المدنى أو علم السعادة . وإن استخدم البعض علم السياسة والعلم المدنى كمترادفين ، فإن ذلك يكون على سبيل التجاوز .

ومحور تعريفه المطول للعلم المدنى[١٧] هو أنه العلم الخاص بتعريف السعادة باعتبارها الهدف الأقصى المنشود ، مع بيان أنواع السعادة : حقيقية أو مظنونة ، وتوضيح الافعال الفاضلة التى تؤدى إلى

---

(١٦) يصنف الفارابى العلوم فى كتابه «احصاء العلوم» كالتالى : **علم اللسان** (ويشمل اللغة ، النحو ، الصرف ، الشعر ، الكتابة ، القراءة . **وعلم المنطق** (ويشمل المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، المواضع الجدلية ، الحكمة المموهة (سوفسطيا) ، الخطابة ، الشعر) . **وعلم التعاليم : الرياضيات** (ويشمل علم العدد ، علم الهندسة ، علم المناظر «البصريات» ، علم النجوم التعليمى «الفلك» ، علم الموسيقى ، علم الاتصال ، علم الحيل «الميكانيكا الطبيعية» . **والعلم الطبيعى «الفيزيقيا»** (ويشمل السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، الكون ، الآثار ، النبات ، الحيوان . **والعلم الإلهى ومابعد الطبيعى «الميتافيزيقا»** (ويشمل مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، الموجودات التى ليست باجسام ولافى أجسام . **والعلم المدنى** . **وعلم الفقه** . **وعلم الكلام** .
انظر لمزيد من المعلومات : الفارابى ، احصاء العلوم ، تحقيق وتقديم وتعليق د . عثمان أمين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ .

(١٧) عن هذا التعريف انظر : المرجع السابق . ص ١٢٤ – ١٢٧ .

السعادة الحقيقية وأن هذا لايتحقق إلا فى ظل حاكم فاضل يدبر أمر الدولة ويقود الأفراد إلى الهدف المنشود . وصناعة هذا الحاكم هو ما أطلق عليه المهنة الملكية التى هى موضع أهتمام علم السياسة فى اطار ذلك التعريف الشامل .

والفارابى - وهو الحريص دائما فى أفكاره على الربط بين النظرية والتطبيق - أوضح أن العلم المدنى بهذا المعنى له جانبان : أحدهما نظرى : خاص بتعريف السعادة وتحديد الافعال والخصال التى توصل إليها . والآخر عملى : خاص بما يمكن أن نطلق عليه برنامج عمل للوصول إليها عن طريق الخطط السلطانية أو ماأطلق عليه الأفعال الملكية ، ففى قوله :

«وهذا العلم جزءان :

جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى احصاء الافعال والسير والاخلاق والشيم الارادية الكلية التى شأنها أن توزع فى المدن والأمم ، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل .

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم ، وعلى تعريف الافعال الملكية التى بها تمكن السير والافعال الفاضلة وترتب في أهل المدن والافعال التى بها يحفظ عليهم مارتب ومكن فيهم ؛ ثم يحصى أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هى وما كل واحدة منها ، ويحصى الأفعال التى يفعلها كل واحد منها ، وأى سنن وملكات يلتمس كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم (حتى ينال بها غرضها من أهل المدن والأمم) التى تكون تحت رياستها ... ويبين أن تلك الافعال والسير والملكات هى كلها كالأمراض للمدن الفاضلة»[١٨] .

هذا عن العلم المدنى الذى يتضمن فى إطاره مايعرف بعلم السياسة . وقد استخدم الفارابى مفهوم السياسة ليركز على الجانب الحركى للسلوك البشرى عامة ولم يستخدمها فى معناها الخاص المرتبط بالسلطة

---

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

السياسية – فقصد بها التدبير أو الرعاية . وبالتالى فإن رسالته التى عنونها «السياسة» تناول فيها أولا مادرج على تناوله فى كتاباته الأخرى من التأكيد على ضرورة أن يبتدىء المرء «بمعرفة الخالق ومايجب لعزته» : حيث «إن أول ماينبغي أن يبتدىء به المرء هو أن يعلم إن لهذا العالم واجزائه صانعا ، بأن يتأمل الموجودات كلها ....»[١٩]

ثم تناول بالتحليل علاقة الفرد مع رؤسائه ، وعلاقته مع أكفائه وعلاقته مع من هم دونه »[٢٠] . وانتهى بعلاقة الفرد مع نفسه . وقد أكد على أن هناك «قوانين سياسية» يجب أن تؤخذ فى الاعتبار فى التعاملات المختلفة اذ الواحد من الناس لايمكن أن يستعمل فى كل وقت مع كل أحد كل ضرب من ضروب السياسات .

وفى هذا المجال يركز الفارابى أيضا على ضرورة الجمع بين الفكر والممارسة وذلك بالتأكيد على أهمية المشاهدة والتجربة . وقد استخدم هنا تعبير علم السياسة فى مجال مفهومه السابق توضيحه عن السياسة ففى قوله : «إن أنفع الأمور التى يسلكها المرء فى استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم وتصرفاتهم ، ماشهدها ، وماغاب عنها مما سمعه وتناهى إليه منها ، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها ، وبين النافع والضار لهم منها ثم ليجتهد فى التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل مانالوا وفى التحرز والاجتناب من مساوئها ، ليأمن من مضارها ويسلم من غوائلها مثل ماسلموا»[٢١] .

---

(١٩) الفارابى ، السياسة ، مرجع سابق ، ص ٤١

(٢٠) وفى قوله : «وينتفع المرء باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقات الثلاث : أما مع الأرفعين فلينال مرتبتهم ، وأما مع الأكفاء فليفضل عليهم ، وأما مع الأوضعين ، فلا ينحط إلى رتبتهم» .
المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ٨ .

المدينة الفاضلة :

يتناول الفارابى بالتحليل فى كتاباته المختلفة - سواء منها الأقدم مثل : «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، أو الأحدث ، ونخص بالذكر : «فصول منتزعة» - المدينة الفاضلة وهى فى رأيه - تمشيا مع آرائه عن السعادة القصوى باعتبارها الغاية المطلقة - المدينة التى تتحقق فيها السعادة . ففى قوله : «كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة . والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التى تتعاون مدنها كلها على نيل ماتنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة .»[٢٢]

فكأن السعادة هى جوهر مضمون المدينة الفاضلة والمعيار المميز لها : فحيثما السعادة هى الهدف المنشود فالمدينة فاضلة ، أو على وجه العموم الوحدة السياسية والاجتماعية فاضلة . والعكس صحيح ، بمعنى أنه إذا كان يقصد بالاجتماع فى المدينة التعاون على الأشياء التى لاتنال بها السعادة الحقيقية ولكن السعادة المظنونة ، فإن مثل هذه المدينة تكون غير فاضلة ، أى مضادة للمدينة الفاضلة . وقد أورد الفارابى سلسلة من التعريفات والإيضاحات لمثل تلك المدن غير الفاضلة التى أطلق عليها المدن الجاهلية او الجاهلة ، وهى التسمية التى قصد بها المدن التى لاتعرف السعادة الحقيقية أو الطريق الحقيقى الى الله سواء ماوجد منها فى الجاهلية قبل الإسلام أو بعده .

فما هى طبيعة تلك المدينة الفاضلة التى تمثل النظام السياسى الأمثل الذى يحقق السعادة المنشودة ؟ وماهى أهم ركائزها ؟

يتميز الفارابى فى هذا المجال بأنه وإن تأثر بالأفكار اليونانية خاصة أفكار أفلاطون فى «الجمهورية» إلا أنه كمفكر إسلامى جاءت أفكاره

---

(٢٢) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ .

انعكاسا لوضعه ولظروف عصره ولتجربة الدولة الإسلامية وخاصة ضعف الخلافة . كما أنه وإن جاء بأفكار نستطيع أن نسميها **نموذجية إلا أنها لم** تكن مثالية صرفة (يوتوبية) . فآراؤه جاءت «مثالية عملية» أو «فلسفية عملية» إن صح هذا التعبير .

قدم الفارابى رؤية متكاملة للنظام السياسى الأمثل فى رأيه موضحا الأسس التى يقوم عليها هذا النظام والتى تتمثل فى : رئيس فاضل ، ونظام تراتبى مرتكز على الفضيلة ينساب منه ، وروابط مشتركة مقننة وفقا للخطط السلطانية تحافظ على تماسك النظام وتربط بين أجزائه .

ولكن فهم طبيعة آراء الفارابى هذه ، لاتكون إلا بالتعرف على النظرة العضوية للدولة[٢٣] عامة : حيث نظر اليها ككائن حى تعمل أجزاؤه فى تناسق وانسجام بحيث يؤدى كل عضو الدور المحدد له لحياة الكائن ، وبحيث يصيب الخلل الذى يحيق بأى عضو بقية الاجزاء بالضرر والأذى . أما القلب بالنسبة لهذا الكائن الحى فيتمثل فى الرئيس : الذى تتوقف عليه حياة الكائن كلها . ومن ثم كان دوره جوهريا كمصدر للحياة والحركة للدولة ككل . بل أنه كالقلب هو الذى ينشأ أولا ثم تتلوه بقية الأجزاء التى يمدها بالحياة . ومن ثم فمن المنطقى إذاً أن نبدأ بتحليل مكانة الرئيس وسبب تميزه .

رئيس المدينة الفاضلة :

أعطى الفارابى مكانة خاصة لرئيس المدينة الفاضلة حيث اعتبره مصدر الحياة والحركة بالنسبة لها . وهو يذهب فى تشبيه دوره فى تدبير المدينة ومكانته منها بدور الخالق الأعظم فى تدبير الكون ومكانته من الموجودات ففى قوله : «ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات»[٢٤] .

---

(٢٣) «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس هو القلب وأعضاؤه تقترب مراتبها من ذلك الرئيس ... وكذلك المدينة ... » ، المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢٤) السياسة المدنية ، مرجع سابق ، ص ٨٤ .

وقد حرص الفارابى على توضيح أن معنى الأمام والملك أو الرئيس الأول والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد(٢٥) وإن كلاً منها يوضح بعدا من أبعاد الحاكم وخاصية يتميز بها ويترجمها وظيفيا الى دور ، وان كان القاسم المشترك بينهم جميعاً هو أن كلاً منها يتضمن معنى الفضيلة العظمى والقوة العظمى :

فسم **الفيلسوف** : يدل على مايمتلكه من فضيلة نظرية .

وواضع النواميس : يدل على جودة المعرفة بالمعقولات العملية والقوة على استخدامها بل وإيجادها فى الأمم عن طريق النواميس ، أى أن القوانين هى السبيل لذلك .

أما اسم الملك : فيدل على التسلط والاقتدار . وأساس الاقتدار ليس البطش ولكن قوة الفضيلة والصناعة بما يحقق السعادة القصوى للافراد .

أما الإمام : فيدل على من يؤتم به ويتقبل ، ولايكون ذلك إلا إذا كانت فضيلته أقوى وأعظم من أى فرد ... وأن تمكنه تكميل قواه وغرضه بقوى غيره ولكن لايكون ذلك إلا إذا توافرت لديه الفضائل الفكرية التى للفيلسوف .

وقد أوضح فى «تحصيل السعادة» أن **الرئيس الأول** يتميز بقدرته على الاتصال بالعقل الفعال : وهو أعلى منزلة من العقل الانسانى : فالعقل الانسانى ينفعل بالعقل الفعال ويستفيد منه «وغاية العقل الانسانى وسعادته فى أن يتصل بالعقل الفعال ، وبهذا الاتصال يقترب الانسان من الله . وقلة هم الذين يستطيعون ذلك وهم ممن وصلوا للصفاء الروحى والابتعاد عن المادة»(٢٦) .

وفى هذا المجال يلاحظ انه قد استخدم مفهوم الرئيس الأول فى بعدين أساسيين : أحدهما قائم على السبق التاريخى ويعنى الرئيس المؤسس والآخر قائم على مكانة الرئيس فى الدولة وقصد به الرئيس الأعلى .

---

(٢٥) الفارابى تحصيل السعادة ، مرجع سابق ، ص ٩٢ - ٩٤ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

ويؤكد الفارابى على ضرورة تميز الرؤساء والملوك بالقوة الفكرية التى تمكنهم من استنباط ماهو خير وفاضل لشعوبهم . مؤكداً على أن تلك القوة الفكرية لاتتوفر فى أى شخص وأنه بقدر قوتها وعظمتها بقدر قوة وعظمة الرئيس . فالملوك فى رأيه ليسوا ملوكا بالإرادة فقط - حيث لايصلح أى شخص للرئاسة - ولكنهم ملوك ورؤساء بالطبيعة والملكات التى يمتلكونها . ففى قوله : «فليس أى انسان اتفق تكون صناعته وفضيلته الخلقية وفضيلته الفكرية عظيمة القوة ، فإن الملوك ليس إنما هم ملوك بالإرادة فقط بل بالطبيعة ، وكذلك الخدم خدم بالطبيعة أولاً ثم ثانيا بالإرادة ، فيكمل ماأعدوا له بالطبيعة . فإذا كان كذلك ، فالفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمى والفضيلة الخُلقية العظمى والصناعة العملية العظمى إنما سبيلها أن تحصل فيمن اعد لها بالطبع ، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جداً ، فاذا حصلت هذه فى انسان مايبقى بعد هذا ان تحصل الجزئية فى الأمم والمدن . ويبقى أن نعلم كيف الطريق الى إيجاد هذه الجزئية فى الأمم والمدن ، فإن الذى له هذه القوة العظيمة / ينبغى أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه فى الأمم والمدن وتحصيلها بطريقتين أوليين : بتعليم وتأديب»[٢٧] .

وتصبح بالتالى مهمة هذا الرئيس أو الحاكم أن ينشر الفضيلة الجزئية بين الأفراد وذلك عن طريق سبيلين : التعليم : ويعنى بث الفضائل النظرية ، والتأديب : ويعنى ايجاد الفضائل الخلقية والعملية[٢٨] ، يكون طوعا أو كرها حسب طبيعة الأفراد وهو يشبه دور الحاكم هنا بدور رب المنزل والقيم بالصبيان والأحداث . ففى رأيه أن : «الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها» .

---

(٢٧) الفارابى ، تحصيل السعادة ، مرجع سابق ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢٨) ففى قوله : «والتعليم هو ايجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن ، والتأديب هو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم . والتعليم هو بقول فقط والتأديب هو أن تعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية وبأن تنهض عزائمهم نحو فعلها ، وأن تصير تلك وأفعالها مستولية على نفوسهم ويجعلوا كالعاشقين لها . وانهاض العزائم نحو فعل الشىء ربما كان بقول وربما كان بفعل» . المرجع السابق ، ص ٧٨ .

الفارابى والفلسفة العملية :

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن الفارابى فى تأكيده على الفضيلة ودور الرئيس فى تحصيلها وبثها أكد على الجمع بين النظرية والتطبيق ، وهو وإن أعطى الفلسفة المكان الرائد الأسمى وجعلها سيدة كل العلوم بينما بقية العلوم خادمة لها[٢٩] إلا أنه لم يقتصر على الدعوة لمجرد التأمل المجرد بل الربط بين الفكر والتطبيق العملى . فهو يؤكد مكرراً على عدم الاكتفاء بكمال الحاكم وفضيلته فى حد ذاته بل قدرته على ايجاد هذه الفضائل فى الأمم والمدن بكافة الطرق باستعمال براهين يقينية وبطرق اقناعية وتخيلية إما طوعا أو كرها ، كما لم يكن مثاليا تماما فى تصور تساوى قدرات الأفراد على استيعاب الأفكار والفضائل حيث كان حريصا على ضرورة دراسة الحاكم للأفراد والأمم واستخدام الوسائل المناسبة .

وبالتالى يمكننا القول أنه على الرغم من مكانة وسمو الرئيس الاول أو الحاكم فى الدولة ومحورية دوره ، الا أنه ليس غاية فى حد ذاته ، بل هو الوسيلة لتحقيق كمال الأفراد والذى من أجله كان وجودهم فى الحياة . فهو سبيل تحقيق أو تحصيل السعادة لهم فى الدنيا والآخرة . ففى قوله : «واذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له ، قوة على استعمالها فى غيره كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الاطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية ، وتكون له قوة على استعمالها فى كل من سواه بالوجه الممكن فيه»[٣٠] . أما من يقتصر على الجوانب النظرية دون بثها فى غيره ودون الالتزام بالفضائل المرتبطة بملة ما والافعال الجميلة مع اتباع هواه ولم يسمو بنفسه ويجردها من المادة بل أصبح هدفه من الفلسفة الحصول على الشهرة أو الرياسة أو المال ، كان وفقا لتعبير الفارابى فيلسوف زور (أو مزور) وبهرج وباطل[٣١] .

---

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ٨٩ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ٩٥ – ٩٦ .

فتأكيد الفارابى على الفلسفة العملية ، والسبيل الى ترجمة الأفكار إلى واقع عملى هو عن طريق القوانين أو النواميس . «فواضع النواميس هو الذى له قدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التى بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى»[٣٢] .

وهنا يبدو دور القانون ودور صاحب السيادة باعتبار أهم أبعادها هو سلطة عمل القوانين فى الدولة .

الصفات التى يجب توافرها فى رئيس المدينة الفاضلة :

اختلفت الشروط التى اشترطها الفارابى فى رئيس المدينة الفاضلة تمشيا مع سلم التفضيل الذى إتبعه فى شأن الرئاسة الفاضلة .

فبالنسبة لأسمى مرتبة ارتآها وهى فى **الرئيس الأول** ، هى مرتبة النبى المنذر أو الفيلسوف ، فقد اشترط توافر صفات طبيعية فضلا عن صفات إرادية نادرا ماتجتمع .

وذلك انطلاقا من المكانة المتميزة التى أعطاها الفارابى للرئيس الأول للمدينة ، مستقر السيادة ، ومصدر الحياة بالنسبة للمدينة كلها ، ففى قوله : «فهذا هو الرئيس الذى لايرأسه انسان آخر أصلا وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها»[٣٣] .

فقد اشترط الفارابى فى حالة الرئيس الأول - المؤسس بمعنى آخر - توافر عدة خصال طبيعية حصرها فى اثنتى عشرة خصلة تتمثل فى التالى :[٣٤]

---

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٣٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ٨٠ - ٨١ .
وهى منقولة نصا مع اختلاف طفيف هو أننا قمنا بترقيمها بدلا مما اتبعه الفارابى فى ذكرها متتالية دون ترقيم .

(١) «أن يكون تام الاعضاء ، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التى شأنها أن تكون بها . ومتى هم عضو ما من أعضائه بعمل يكون به أتى عليه بسهولة .

(٢) أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل مايقال له ، فيلقاه بفهمه على مايقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه .

(٣) أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفى الجملة ، لايكاد ينساه .

(٤) أن يكون جيد الفطنة ذكيا إذا رأى الشىء بأدنى دليله فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل .

(٥) أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل مايفسره إبانة تامة .

(٦) أن يكون محبا للتعليم والاستفادة منقادا له سهل القبول لايؤلمه تعب التعليم ولايؤذيه الكد الذى يناله منه .

(٧) أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبا بالطبع للَّعب مبغضا للذات الكائنة عن هذه .

(٨) أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله .

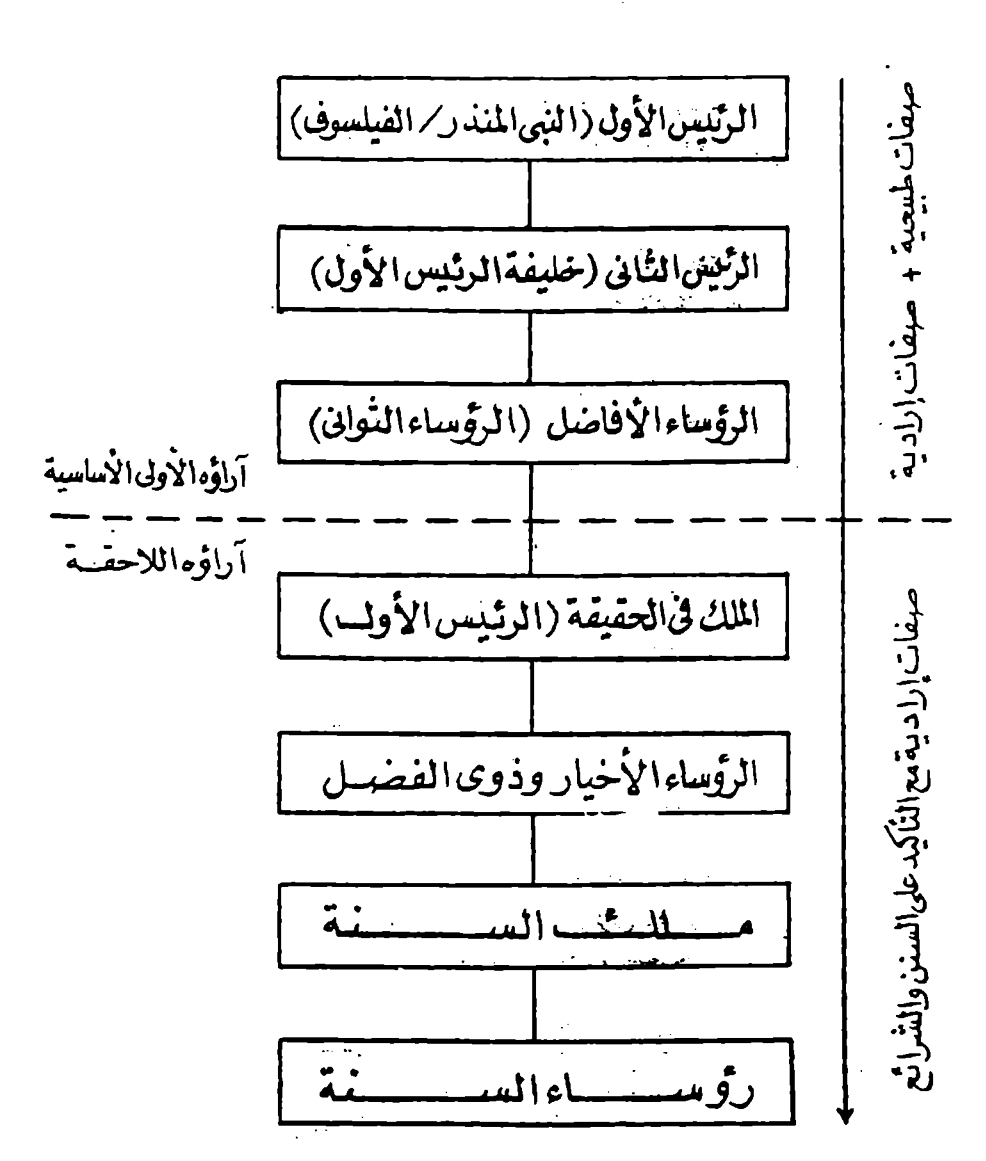
(٩) أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل مايشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع الى الأرفع منها .

(١٠) ان يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

(١١) أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما ، يعطى النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه ويؤتى من حل به الجور مؤاتيا لكل مايراه حسنا وجميلا . ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد ولا جموحا ولا لجوجا اذا دعى الى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى الى الجور وإلى القبيح .

(١٢) أن يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسورا عليه ، مقداما غير خائف ولاضعيف النفس» .

سلم التفضيل للرئاسة الفاضلة عند الفارابى



وعلى الرغم من تأكيد الفارابى على ضرورة توافر هذه الخصال الطبيعية مجتمعة إلا انه كان على وعى بصعوبة توافرها جميعا إلا فى القليل النادر من الأفراد وفى الواحد بعد الآخر : أى ليس فى مجموعة من الأشخاص فى نفس الوقت

أما عن الشروط الارادية : فقد عددها فى ستة شروط أهمها : تميز انرئيس الأول على وجه الخصوص بقدرته على الوقوف على كافة طرق السعادة ، وذلك عن طريق مايوحى اليه من الله عز وجل بتوسط العقل الفعال . إما عن طريق القوة المتخيلة والناطقة معا بالنسبة للنبى المنذر ، أو الأخيرة فقط ، بالنسبة للفيلسوف فى المستوى الفرعى الأدنى فى نطاق الرئيس الأول(٣٥) . فهذا الشرط الأول مركب من شقين يميز احدهما

---

(٣٥) يوضح الفارابى أساس هذا التميز بقوله : « يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات اما بنفسها واما بما يحاكيها ثم المعقولات بما يحاكيها وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون ينفى عليه منها شيء وصار عقلا بالفعل فاي انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وصار المعقول منه هو الذى يعقل . حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل اتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ولايكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذى هو بالفعل عقل وأول الرتبة التى بها الانسان الانسان هو أن يحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلا بالفعل وهذه هى المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعال رتبتان أن يحصل العقل المنفعل بالفعل . وان يحصل العقل المستفاد وبين هذا الانسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئا واحدا . وإذا أخذ هذا الانسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل . والمنفعل مادة المستفاد . والمستفاد مادة العقل الفعال . وأخذت جملة ذلك كشيء واحد . كان هذا الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعال . وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته =

النبى المنذر عن الفيلسوف . أما بقية الشروط فتتمثل فى : جودة التخيل بالقول لكل مايعلمه ، بحيث يستطيع التعبير عنه تعبيرا صادقا يحرك السامعين للقيام بالعمل ؛ وجودة الارشاد إلى السعادة وسبلها كهدف أساسى وأخيرا جودة ثبات لمباشرة أعمال الجزئيات فى إطار المامه بالكليات .

وانطلاقا من نظرته الواقعية فى أن اكتمال كافة هذه الشروط الطبيعية والمكتسبة المذكورة فى الحالة الأولى يعتبر صعبا بل نادرا مايتوافر ، ومن ثم فقد اشترط الفارابى فى حالة **الرئيس الثانى** أو الرؤساء الثواني توافر نفس الخصال الطبيعية التى اشترطها فى الرئيس الأول . ومع أن الشروط الطبيعية المذكورة هى نفسها بالنسبة للرئيس الأول (المؤسس) والرئيس الثانى (خليفته) أو الرؤساء الثوانى ، إلا أنه بالنسبة للشروط الارادية فقد جعلها أقل تشددا - أى خففت - مع التأكيد على حفظ ما جاء به الرئيس الاول من شرائع حتى تحتذى من خليفته . ومن ثم فقد وضع ستة شروط أرادية أيضا فى هذه الحالة الثانية أهمها

- الناطقة وهما النظرية والعملية ثم فى قوته المتخيلة كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون مايفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة . نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهى . وهذا الانسان هو فى أكمل مراتب الانسانية وفى أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا وهذا الانسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة فهذا أول شرائط الرئيس ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه . وقدرة على جودة الارشاد إلى السعادة إلى الاعمال التى بها يبلغ السعادة . وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات» .

الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٧٧ - ٧٩ .

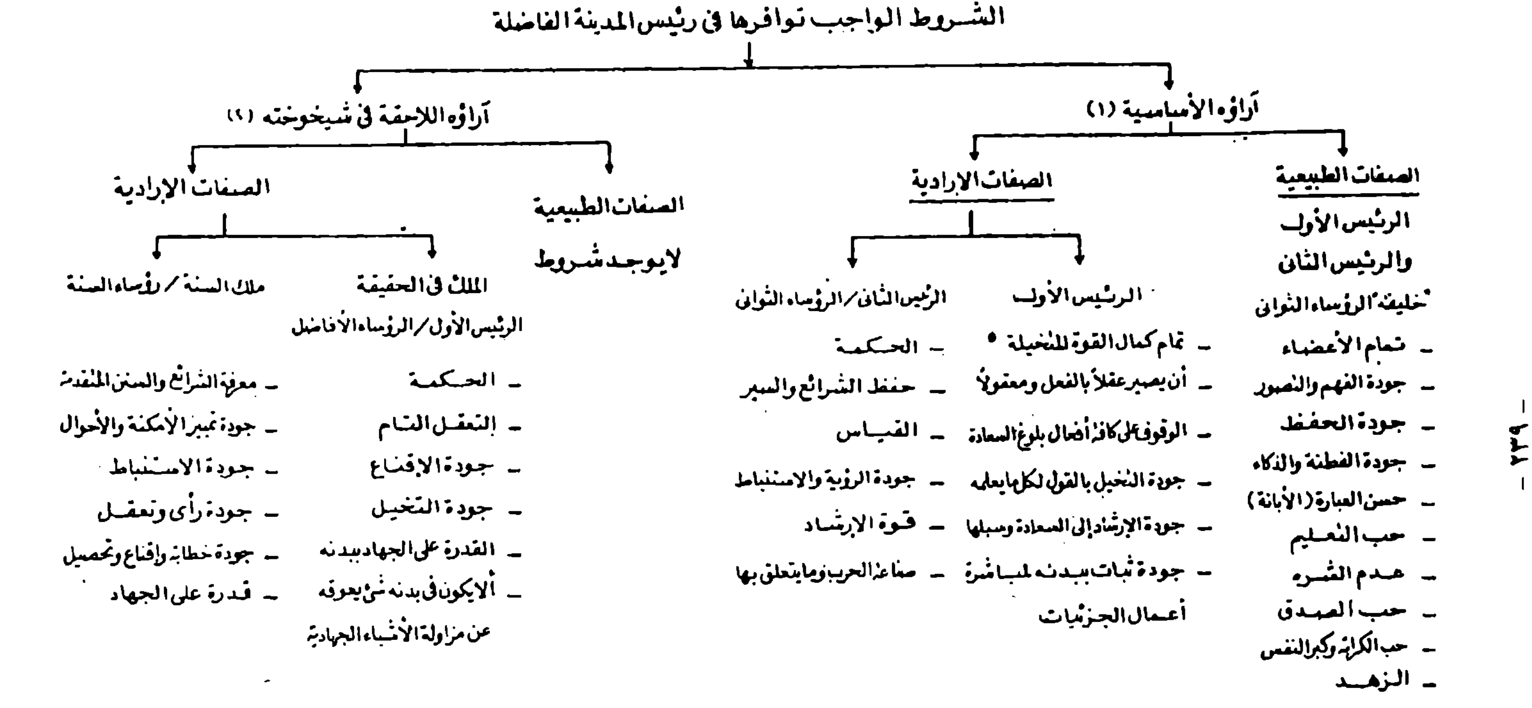
هو : توافر شرط الحكمة[٣٦] وهو الأمر الذى أكد عليه بالذات بحيث ذكر أنه إن لم يوجد هذا الشرط بالذات يفقد من يحكم صفة الملك ، كما أن المدينة نفسها ماتلبث أن تهلك . وقد عبر عن هذا بقوله : «فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيه سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[٣٧] . أما الشرط الثانى بالاضافة للحكمة فهو أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبر بها الأولون المدينة محتذيا بأفعالهم ؛ والثالث : أن يكون جيد الاستنباط فيما لم يترك فيه السلف شريعة ، على أن يحتذى فى هذا حذو الائمة الأولين ؛ والرابع : أن يكون له جودة روية وقوة استنباط فيما يجرى فى الأوقات الحاضرة مالا يعرفه الأولون ؛ والخامس : أن يكون جيد الارشاد بالقول إلى شرائع الأولين وما استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم ؛ والاخير : أن تكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية[٣٨] .

---

(٣٦) ويعرف الفارابى الحكمة بأنها : «علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب» . وعلى هذا فالحكمة هى السبيل للتوقف على السعادة القصوى الحقة . كما يفرق بين الحكمة والتعقل الذى يعرفه بأنه : «القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التى هى أجود واصلح فيما يعمل ليحصل بها للانسان خير عظيم فى الحقيقة وغاية شريفة فاضلة» . والتعقل فى رأيه إما **منزلى** : وهو خاص بجودة الروية فى تدبير أمر المنزل ، أو **مدنى** : وهو خاص بجودة الروية فى تدبير المدن ، أو **مشورى** : وهو الذى يستنبط مايشير به الانسان على غيره ، أو **خصومى** : وهو القدرة على أستنباط رأى صحيح فاضل فى مقاومة العدو أو الخصم ودفعه عامة .
والفارابى يؤكد أن التعقل «ليس ينبغى أن يكون حكمة اللهم إلا أن يكون الانسان هو أفضل مافى العالم وأفضل الموجودات . فإذا لم يكن الانسان كذلك فالتعقل ليس بحكمة إلا بالاستعارة والتشبيه» .
انظر : الفارابى ، فصول منتزعة ، ص ٥٢ ، ٥٥ ، ٦١ .

(٣٧) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٨١ - ٨٢



(١) كما جاءت فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» .

(٢) كما جاءت فى «فصول منتزعة» .

• وهذه الصفة لاتتوافر إلا فى النبى المنذر حسب تعبيره ، أو مايعرف فى العصر الحديث باسم قيادة النبوة كأحد انماط القيادة الكاريزمية .

وقد اعتبر الفارابى أن واحدية الرئاسة هى الأصل ولم يقبل التعدد بالنسبة للرئيس الأول . أما بالنسبة لخليفته فقد أقر مبدأ التعدد باعتباره البديل التالى فى حالة عدم توافر الشروط المكتسبة فى شخص واحد . بحيث اذا وجدت متفرقة فى اثنين أو حتى فى ستة صاروا هم الرؤساء الأفاضل[٣٩] . فكأن وحدة القيادة هى الأصل وهى مرتبطة بشخص الرئيس الأول الذى يتميز بقدرته على الاتصال بالعقل الفعال ومنه تكون الوظيفية ، أما بالنسبة للرئيس الثانى فالعبرة ليست بالشخص بل بالوظيفة المؤداة . ومن ثم اذا توافرت الشروط المطلوبة فى الرئيس الثانى فى أكثر من شخص صاروا هم الرؤساء الثوانى - الأفاضل على أن يكونوا متلائمين ، وعلى أن تؤخذ الشرائع والسنن التى جاء بها الرئيس الأول - أو من جاءوا من بعده واستمروا على منهاجه ، والذين يمثلون الاستمرارية كأنهم رئيس واحد - ليكون هو القدوة وأساس التشريع .

هذا عن آرائه الأصلية الأولى ،. أما عن آرائه اللاحقة فى شيخوخته ، فمن أهم مايلاحظ هو أنه مع تأكيده على أهمية اتباع السنن والشرائع التى جاء بها الأولون إلا أنه قد أسقط شرط الصفات الطبيعية . أما بالنسبة للصفات الارادية أو المكتسبة فقد خفف منها تدريجيا[٤٠] .

---

(٣٩) ذكر الفارابى أن الصفات المكتسبة فى الرئيس الثانى اذا لم توجد فى شخص واحد ولا فى اثنين بحيث تكون الحكمة فى شخص وبقية الشروط فى آخر ولكن وجدت متفرقة ، بحيث تصبح كل صفة من الصفات الست فى شخص ، صاروا هم الرؤساء الأفاضل . وقد فسر البعض هذا على أنه عنى رئاسة الأثنين (أحدهما حكيم) ، أو رئاسة الستة أفاضل (وأحدهم حكيم) .
عن هذا الرأى أنظر : نيفين عبد الخالق ، مرجع سابق ، ص ٢٧٢ . ولكن المنطق يقول أنه لم يقصد هذا ولكن قصد أنها قد تكون متفرقة حتى فى ستة أشخاص وبالتالى يصبح هؤلاء جميعا الرؤساء : بحيث اذا وجدت متفرقة فى أقل من الـ ٦ فالرأى عندنا انهم يصبحون الرؤساء طالما أن أحدهم حكيم . فالعبرة بتوافر الشروط وليس بعدد من تتوافر فيهم .

(٤٠) ففى قوله :
«الملك فى الحقيقة ، وهو الرئيس الأول ، وهو الذى تجتمع فيه ست شرائط : الحكمة والتعقل التام ، وجودة الاقناع ، وجودة التخيل والقدرة على الجهاد ببدنه ، وألا يكون فى بدنه شىء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية . فمن اجتمعت فيه هذه كلها ، فهو الدستور والمقتدى به فى سيره وأفعاله ، والمقبول أقاويله -

وهو إن بدأ بالنسبة للملك في الحقيقة أو الرؤساء الأخيار وذوى الفضل بالتأكيد على شرط الحكمة أيضا كما أكد عليه من قبل فى حالة الرئيس الثانى أو الرؤساء الثوانى ، إلا أنه بالنسبة لملك السنة أو رؤساء السنة قد أسقطه مع ضرورة التمسك بالسنن والشرائع ضمن مااشترط . ومن الجدير بالملاحظة أنه مع تأكيده على أهمية حفظ السنن والشرائع والاحتذاء بها ، إلا أنه كان أيضا داعيا للاجتهاد من جانب الحاكم .

النظام والتراتب الاجتماعى :

أكد الفارابى على أهمية النظام والتراتب فى المدينة الفاضلة . بل أنه اعتبر النظام أحد الأسس الجوهرية للتمييز بين المدن الفاضلة والمدن الجاهلية والضالة : حيث الأخيرة تفتقر للنظام والقيام على مراتب . فالمدينة الفاضلة مقسمة إلى أجزاء - وفقا لتعبيره - وقائمة على مراتب ودرجات انطلاقا من اختلاف قدرات الأفراد وبالتالى اختلاف صلاحيتهم

= ووصاياه وهذا إليه أن يدبر بما رأى وكيف شاء» . وهنا أيضا أوضح انه اذا لم تجتمع هذه الشروط الارادية فى شخص واحد فإن الباب مفتوح لتعدد الرؤساء ، بحيث تتوافر فيهم الشروط متفرقة : وبالتالى فان هذه الجماعة بأجمعها التى تتوافر فيها الشروط المذكورة متفرقة «فتكون هذه الجماعة بأجمعها تقوم مقام الملك ، ويسمون الرؤساء الاخيار وذوى الفضل ورئاستهم تسمى رئاسة الافاضل » . أما إذا لم يتوافر أيضا مثل هذه فإنه يشترط فيمن يتولى السلطة الالتزام والارتكاز على سنن الأولين - وقد أطلق عليه اسم ملك السنة نظرا لهذا الأساس - وقد أشترط فيه توافر ستة شروط أيضا . تتمثل فى «ان يكون عارفا بالشرائع والسنن المتقدمة التى أتى بها الأولون من الائمة ودبروا بها المدن . ثم أن يكون له جودة تمييز الأمكنة والأحوال التى ينبغى أن تستعمل فيها تلك السنن على حسن مقصود الأولين بها ، ثم أن يكون له قدرة على استنباط ماليس يوجد مصرحا به فى المحفوظة والمكتوبة من السنن القديمة ، محتذيا بما يستنبط منها حذوما تقدم عن السنن ثم أن تكون له جودة رأى أو تعقل فى الحوادث الواردة شيئا فشيئا ، مما ليس سبيلها أن تكون فى السير المتقدمة مما يحفظ به عمارة المدينة ، وأن يكون له جودة اقتناع وتخيل ، ويكون له مع ذلك قدرة على الجهاد . فهذا يسمى ملك السنة ورئاسته تسمى ملكا سنيا . ولكن اذا لم توجد كافة هذه الشروط مجتمعة فى شخص واحد . ووجدت متفرقة فى جماعة فيقومون بأجمعهم مقام ملك السنة وهؤلاء الجماعة يسمون رؤساء السنة» .

انظر ، الفارابى ، فصول منتزعة ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

للقيام بالمهام . ومن الجدير بالذكر أن المراتب التى قسمت إليها المدينة لاترجع لأساس اقتصادى - فهى ليست طبقات بالمعنى المتعارف عليه حديثا - ولكن ترجع لاختلاف وتدرج القوى العقلية عند الافراد : فتدرج اجزاء المدينة يتمشى مع تدرج القدرات العقلية لمواطنيها وأساس التراتب هو الفضيلة الجزئية ، وقد أكد على أن هذه القاعدة تسرى ليس فقط للتمييز بين الخاصة والعامة تفرقة قائمة على تلك القدرات العقلية والقدرة على استخدامها . فالخاصى : «هو الذى عنده من العلم الذى يحتوى على المعقولات ببراهين يقينية والباقون عامة»[٤١] . «والعامة هم الذين يقتصرون ؛ أو الذين سبيلهم أن يُقتصر بهم فى معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادىء الرأى المشترك . والخاصة هم الذين ليس يقتصرون فى شىء من معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادىء الرأى المشترك بل يعتقدون مايعتقدون ويعلمون مايعلمونه عن مقدمات تعقبت غاية التعقب» .

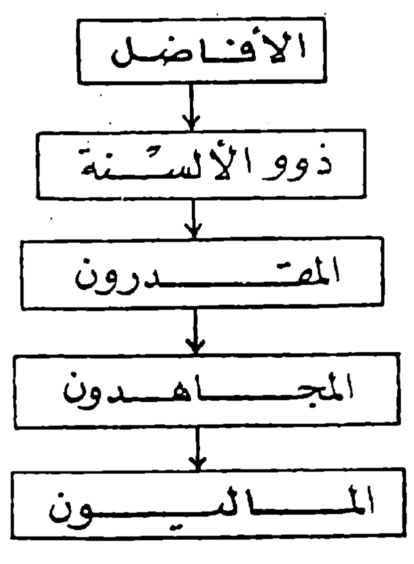
وقد أوضح المراتب فى المدينة الفاضلة وهو ماأطلق عليه أجزاء المدينة الفاضلة أو ما يعرف فى العصر الحديث بالطبقات فقسمها الى خمسة أجزاء تتمثل فى : الأفاضل، وذوو الألسنة ، والمقدرون ، والمجاهدون ، والماليون . وقد فسر ذلك فى قوله : «المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة : الأفاضل وذوو الألسنة ، والمقدرون ، والمجاهدون ، والماليون . فالأفاضل هم الحكماء والمتعقلون ، وذوو الآراء فى الامور العظام ، ثم حملة الدين - وذوو الألسنة ، وهم الخطباء ، والبلغاء ، والشعراء ، والملحنون ، والكتاب ومن يجرى مجراهم ، وكان فى عدادهم - والمقدرون هم الحساب والمهندسون ، والأطباء والمنجمون ومن يجرى مجراهم - والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن يجرى مجراهم وعُدَّ فيهم - والماليون هم مكتسبو الأموال فى المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ، ومن يجرى مجراهم[٤٢]» .

---

(٤١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، مرجع سابق ، ص ٨٦ .

(٤٢) الفارابى ، فصول منتزعة ، مرجع سابق ، ص ٦٥ - ٦٦ .

المراتب في المدينة الفاضلة



ويبدو من تسلسل هذه المراتب أن اسماها تتمثل فى الافاضل وهم الحكماء والمفكرون وذوو الرأى ويليهم فى المرتبة حملة الدين ، وأسفلها تتمثل فيمن أطلق عليهم الماليين وهم مكتسبو الأموال أو من يعرفون بالمنتجين من فلاحين ورعاة ولكن أضاف اليهم الباعة . كما يلاحظ أن المدافعين اعطاهم منزلة دنيا : فهم يمثلون المرتبة التالية للمنتجين (ويفسر هذا بأنه انعكاس لدورهم ذى الآثار السلبية فى ظل الخلافة العباسية وتحللها حيث لعب الجند دورا سياسيا أسهم فى الاضطرابات وعدم الاستقرار) . كما يلاحظ أنه قد أكد على مكانة طائفتين هم : ذوو الألسنة - أو الادباء بمختلف انواعهم بما فيهم الخطباء - حيث وضعهم فى منزلة تلى الحكماء ، وذلك تعبيرا عن الثراء الفكرى الذى ساد عصره وعن مكانة هذه الفئة فى العالم العربى والاسلامى (وهو على عكس رأى افلاطون فى تلك الطائفة) - والمهنيون أو ماأطلق عليهم المقدرون . ويبدو من هذا مدى الاختلاف بين أفكار الفارابى فى هذا الشأن وبين أفكار أفلاطون فى جمهوريته الفاضلة حيث قسمها إلى فلاسفة حكام ومدافعين ومنتجين .
وحتى على مستوى قمة التنظيم فان الافاضل على رأسهم الفلاسفة العمليون وليسوا المعتمدين على التأمل المجرد .

الروابط المشتركة :

ومع أن الدولة قائمة على أفراد مختلفين فى قدراتهم وامكانياتهم الطبيعية والإرادية وكل ينتمى لطبقة محددة وفقا لإمكانياته وقدراته ومساهمته فى بلوغ الأهداف ، إلا أن الاساس هو الترابط والتعاون من أجل تحقيق الكمال والسعادة القصوى . فهناك مبادىء مشتركة تجمعهم وفقا للخطط السلطانية والحاكم هو الذى يحقق التوازن فى الدولة ، كما أن له دوره الأساسى فى البث العقائدى لدى الأفراد ، بما يولد قاسما مشتركا بينهم ويصهر اختلافاتهم معنويا وان لم يصهرها واقعيا . وعليه فقد أكد على أهمية الملة فى تحقيق هذا الترابط . وقد عرفها بأنها : «آراء وافعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول ، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محددا»[٤٣] .

ومايجب ان يجمع الافراد من مبادىء مشتركة هو تعليمهم أصل الوجود ومبادىء الوجود ونظام الكون ومراتبه ، ونظام الدولة نفسها والمآل النهائى لكل من الخير والفضيلة والشر والرذيلة . مع التأكيد ليس فقط على الافكار والمبادىء ولكن على الفعل والتطبيق العملى لهذه الافكار والمبادىء . ففى قوله : «ويحتاج فى كل واحد من أهل المدينة أن يعرف مبادىء الموجودات القصوى ومراتبها ، والسعادة ، والرئاسة الأولى التى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها ، ثم من بعد ذلك الافعال المحدودة التى اذا فعلت نيلت بها السعادة ، وأن لا يقتصر على تعلم هذه الافعال دون أن تعمل ، ويؤخذ اهل المدينة بفعلها»[٤٤] .

وقد كان حريصا - وبنظرة موضوعية واقعية - على توضيح تفاوت قدرات الأفراد فى تقبل المبادىء المشتركة ، حيث القلة - وهم الحكماء - هم الذين يستطيعون أن يتصوروها وأن يعقلوها ، اما الكثرة

---

(٤٣) الفارابى ، كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق محسن مهدى ، بيروت دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ ، ص ٤٣ . وقد أوضح أن الملة قد تكون فاضلة أو غير فاضلة وفقا لطبيعة الدولة نفسها ومدى فضيلتها .

(٤٤) الفارابى ، السياسة المدنية ، مرجع سابق ، ص ٨٤ - ٨٥ .

فيجب أن تخيل اليهم بأشياء تحاكيها على أن يؤخذ فى الاعتبار اختلاف الطوائف والأمم بحيث تحاكى هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التى هى أعرف عندهم(٤٥) .

العدالة عند الفارابى :

تناول الفارابى مفهوم العدالة من جانبين : العدل عامة عند أهل المدن الفاضلة ، والعدل عند أهل المدن الجاهلية: وقد أفرد فصلا خاصا لهذا الأخير في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، مما جعل البعض يعتقد أن هذا هو رأيه الخاص فى مفهوم العدل عامة ، وإن كان المقصود به هو مفهوم الجاهلية وليس مفهوم المدينة الفاضلة .

فبالنسبة للمدينة الفاضلة ، فقد جاءت آراؤه عن العدالة فى ظلها متسقة مع آرائه فى التأكيد على النظام مع الترابط والتماسك والمبادىء المشتركة بين أجزاء المدينة فى ظل النظام التراتبى الذى حدده . وهو فى هذا المجال يؤكد على عاملين أساسيين : هما **المحبة** التى تسهم فى تحقيق التآلف والترابط ، **والعدل** الذى يحافظ على الدولة ويحقق تماسكها . ففى قوله ان : «اجزاء المدينة ومراتب اجزائها يأتلف بعضها مع بعض ويرتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل ، وأفاعيل العدل»(٤٦) . فقد نظر للعدل باعتباره من أهم الفضائل الجزئية .

والعدالة عند الفارابى تتمثل فى جانبين متكاملين : الأول **توزيعى** ويتمثل فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة عليهم جميعا . وهذه الخيرات لاتقتصر على النواحى المادية ولكن تتناول بالاضافة الى هذا كافة الخيرات المعنوية مثل السلامة والكرامة والمراتب وغيرها ، على أن يكون ذلك التوزيع على أساس مدى استحقاق كل فرد . أما الجانب الثانى فهو **تصحيحى وتأمينى** ، ويتمثل فى حفظ تلك الخيرات بعد

---

(٤٥) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٥ - ٩٦ .

(٤٦) الفارابى ، فصول منتزعة ، مرجع سابق ، ص ٧٠ .

توزيعها من أن تخرج من يد أصحابها ، إما إراديا أو قهرا(٤٧) وإلا فيجب أن يعود للشخص أو للمدينة مايساوى ماخرج من خيرات سواء من نفس النوع أو غيرها ، مع عقاب المعتدى وتصحيحه حيث أن هذا من العدل . وهو يوضح مفهوم العدل وميكانيزماته بقوله : «فالعدل أولا يكون فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة على جميعهم ، ثم بعد ذلك فى حفظ ماقسم عليهم . وتلك الخيرات هى السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التى يمكن أن يشتركوا فيها . فإن لكل واحد من أهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله ، فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور ، أما نقصه فجور عليه ، وأما زيادته فجور على أهل المدينة . وعسى ان يكون نقصه أيضا جوراً على أهل المدينة»(٤٨) .

وعليه ، فقد أكد الفارابى على أن العدل لايقوم على المساواة المطلقة ، ولكن على المساواة النسبية : كل حسب موقعه وحسب قدراته أى أن يكون هناك منطق فى التوزيع ، وهذا يقوم على الانسجام والتراتب والنظام والتناسق مع مراعاة صالح الفرد ولكن والأهم هو صالح الدولة ككل . أما الموزع للخيرات والمحافظ عليها من الضياع فهو الحاكم : مدبر المدينة .

ويبدو من هذا التعريف عامة الأساس الأرسطى الذى ارتكز عليه ، مع دفع التحليل ليتمشى مع آرائه فى الدولة الفاضلة .

فضلا عن هذا المعنى الأساسى للعدالة ، فقد أشار الفارابى لمعنى آخر لها يبدو فيه تأثره بالمفهوم الافلاطونى للعدالة حيث يعتبرها مرادفة للفضيلة . ففى قوله : «قد يقال عن معنى آخر أهم ، وهو استعمال الانسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره ، أى فضيلة كانت»(٤٩) .

---

(٤٧) والخروج الارادى يكون بالهبة والبيع والعوض وغيرها ، اما القهرى أو غير الارادى فيكون بالسرقة او الاغتصاب أو غيرها .

(٤٨) المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٤٩) المرجع السابق ، ص ٧٤ .

أما عن المعانى الشائعة بين الناس عن العدل فهو ما تناوله فى إطار المدن الجاهلية . وهو مايعرف بالعدل الطبيعى : والقائم على القهر والتغالب – وهو ما عُبِّر عنه فى محاورات أفلاطون ترديدا للرأى السفسطائى بأن : «العدالة هى مصلحة الاقوى» . حيث أوضح أن عند أهل المدن الغالبة العدل يعبر عما فى طبع أهلها من تغالب وتصارع وتهارج ومجالاتهم كثيرة منها : السلامة والكرامة واليسار واللذّات ، وقد عبر عن هذا بأنه العدل الطبيعى : «فالعدل إذا هو التغالب .... واستعباد القاهر للمقهور هو أيضا من العدل ... وهذه كلها هى العدل الطبيعى ، وهى الفضيلة»[٥٠] .

وقد يكون العدل الظاهر نتيجة للخوف : كأن يكون هناك تكافؤ فى القوة بين الاطراف مما ينتج عنه فرص متكافئة فى التغالب ، وبالتالى يكون الخوف متبادلا وينتج عنه اتفاق بين الاطراف على التوزيع او القسمة لما يختلفون عليه أصلا . أو أن يكون الخوف من خطر هو الدافع للمشاركة والاتفاق ولكن أساسه الحقيقى الضعف والخوف . ويمكن تقريب الصورة للأذهان بأن وراء مايبدو عدلا هو مبدأ توازن القوى المعروف حاليا فى ظل التصارع على القوة . فالاتفاق الارادى أو القهرى للتنازل عن الحقوق ليس عدلا إلا عند المدن الجاهلية إذ أنه ليس سمة المدن الفاضلة .

وخلاصة الأمر ، أن الفارابى فى سعيه لتحقيق الترابط والتماسك بين أجزاء الدولة ، نادى بتدخل الدولة لتوزيع كافة الخيرات فيها ، ليس فقط الثروة على الأفراد كل حسب استئهاله – أى استحقاقه – والموزع ، أو على وجه الدقة المحدد للتوزيع ، هو الحاكم الفاضل ، أما أساس التوزيع فهو الفضيلة والتفوق الفكرى والعقلى عند الفرد . وفى هذا المجال يجب ملاحظة ان الفارابى أكد على مبدأ اساسى فى مجال الفضيلة حيث نظر اليها نظرة نسبية وليست مطلقة .

---

(٥٠) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ – ١٠٤ .

الوسطية والاعتدال :

وقد تبنى الفارابى أيضا من أرسطو مبدأ الوسطية والاعتدال ، وذلك فى تحليله ورؤيته للفضائل ، حيث يرى أنها : «هيئات نفسية ، وملكات متوسطة بين هيئتين كلتيهما رذيلتان ، إحداهما أزيد والأخرى أنقص»(٥١) . وهو يؤكد على الوسط النسبى وليس الوسط الحسابى ، وفى توضيحه للفرق بينهما : أى المتوسط بذاته والمتوسط بالاضافة الى غيره يستخدم نفس مثل أرسطو من أن ٦ هى المتوسط الحسابى بين ٢ ، ١٠ ، وهى ثابتة ولايمكن ان تكون إلا ذلك . أما المتوسط النسبى فهو يختلف باختلاف الظروف والأوقات والأفراد . فالغذاء كما يقول يختلف بالنسبة للصبى عن الرجل الناضج الكدود .(٥٢)

ولكن الفارابى يوضح أن القادر على تحديد هذا الوسط النسبى فى الدولة : أى تحديد طبيعة الفضائل ، و «المستنبط للمتوسط» فى الأخلاق والأفعال هو رئيس المدينة الفاضلة(٥٣) أو مدبرها ، وذلك استنادا الى الصناعة المدنية والمهنة الملكية أو الخطط السلطانية التى يستخدمها لتحديد ذلك المتوسط .

والسؤال الذى يطرح نفسه فى مجال المدينة الفاضلة عند الفارابى هو : هل توقع خلودها أم رأى إمكانية تدهورها ؟ بمعنى آخر هل إنشاء المدينة على أسس فاضلة يضمن استمرارها وخلودها ؟ .

فى الواقع نظر الفارابى لهذا السؤال من وجهة نظره العضوية للدولة الفاضلة ولدور حاكمها فيها . فقد أكد على أن المدينة الفاضلة تظل فاضلة طالما يبقى رؤساؤها والسنن التى تسير عليها فاضلة . ولكنها قابلة للفساد والتدهور بتدهور رؤسائها وتدهور الشروط المطلوبة فيهم وخاصة الحكمة . فاستمرار الشروط اللازمة لتحقيق الفضيلة متطلب سابق ولازمة أساسية لوجود واستمرار الدولة الفاضلة . وتلك الشروط فى استمرارها

---

(٥١) الفارابى ، فصول منتزعة ، مرجع سابق ، ص ٣٦ .

(٥٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٥٣) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

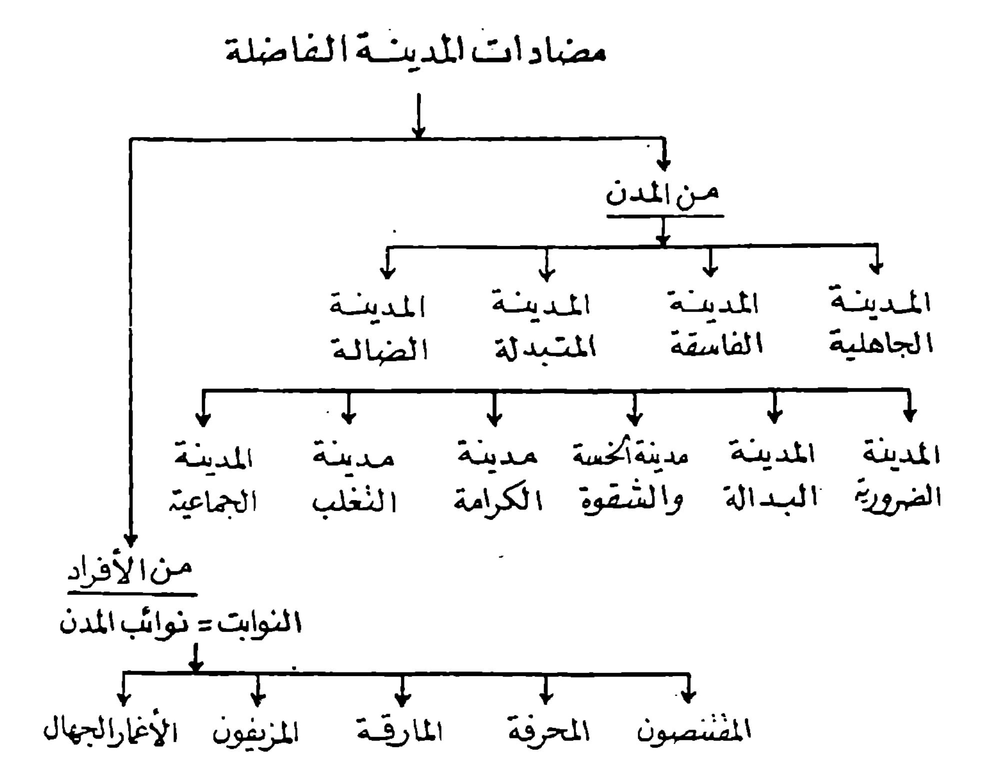
تجعل الرؤساء كأنهم شخص واحد على مر الزمان على ألا يكون هناك انقطاع فى تلك الاستمرارية . وهو يؤكد على دور الانتقاء لمن تتوافر فيهم الشروط الطبيعية اللازمة ، ودور التأديب لتحصيل المهنة الملكية حتى يكون الشخص ملكا تاما وتكون الدولة فاضلة كاملة . فهناك مايعرف بأمراض المهنة الملكية مما يؤدى الى استحالة الرياسات الفاضلة ، سنن المدن الفاضلة الى السنن والملكات الجاهلية[٥٤] .

كما يوضح أيضا إمكانية عودة المدينة التى كانت فاضلة واستحالت الى الجاهلية الى مصاف الدول الفاضلة من جديد ، وذلك اذا جاءها رئيس تتوافر فيه المتطلبات وإذا سارت على السنن والأفعال الفاضلة . ولكن التئام المهنة الملكية الفاضلة لايكون إلا بالارتكاز على عدة أسس : «وأن منها العلوم النظرية والعملية وأن يضاف اليها القوة الخاصة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال فى المدن والأمم ، وهى القدرة على جودة استنباط الشرائط التى تقدر بها الأفعال والسير والملكات بحسب جمع جمع أو مدينة مدينة أو أمة أمة وبحسب حال حال وعارض عارض» . فرأيه فى هذا المجال يؤكد اساس افكاره وهو الربط التام بين الاخلاق والسياسى .

وقد أكد الفارابى على مبدأ هام قوامه أن **الدولة الفاضلة لايمكن أن تتحقق إلا فى ظل حاكم فاضل** - وهو نفس رأى أفلاطون من قبل - **ولكن الحاكم الفاضل يمكن أن يعيش فى مجتمع غير فاضل .** فالملك فاضل بما لديه من قوة فكرية وأخلاقية وسمو نفسى بصرف النظر عما إذا استفاد منه المجتمع أم لا وسواء لقى التقدير والمكانة أم لا ، حيث رأى أن الخطأ فى هذه الحالة هو خطأ المجتمع وليس خطأ الحاكم ، وهو يقول فى هذا المجال : «والفيلسوف بالحقيقة هو الذى تقدم ذكره ، فإذا لم ينتفع به ، وقد بلغ ذلك المبلغ ، فليس عدم النفع به من قبل ذاته ، ولكن من جهة من لايصغى ، أو من لايرى أن يصغى اليه . فالملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملك وإمام ، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد ،

---

(٥٤) الفارابى ، احصاء العلوم ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ .



١ - **المدينة الجاهلية** : وهى التى لم يعرف أهلها السعادة أبداً حتى ولو أرشدوا اليها . حيث عرفوا فقط الخيرات التى يظن في الظاهر أنها كذلك ، وأنها هى الغايات المنشودة ، مثل سلامة الأبدان والثراء والتمتع باللذات والتكريم والتفاخر . حيث يعتبر أهل الجاهلية كلا من هذه الغايات الدنيوية سعادة في حد ذاتها ، أما السعادة العظمى الكاملة عندهم فهى اجتماعها جميعا .

وهناك أنماط مختلفة من المدن الجاهلية تتمثل فى :

أ - **المدينة الضرورية** : وهى التى يقتصر أهلها على الضرورى اللازم لقوام الأبدان من المأكل والمشرب والملبس والمسكن والزواج ، والتعاون على الاستفادة منها .

ب - **المدينة البدالة** : وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة كغاية فى حد ذاتها دون الانتفاع بذلك فى غايات أخرى .

جـ - **مدينة الخسة والشقوة** : ويهدف أهلها التمتع باللذة من المأكل والمشرب والتزاوج : أى اللذة من المحسوس مع اللهو واللعب بكل وسيلة .

د - **مدينة الكرامة** : ويتعاون أهلها على أن يصبحوا مكرمين ممدوحين مشهورين سواء بين الأمم الأخرى أو فيما بينهم بعض وبعض كل على حسب محبته لهذا الهدف أو على مقدار مايمكنه بلوغه منه .

هـ - مدينة التغلب : يهدف أهلها الى أن يكونوا القاهرين لغيرهم مع الحرص ألا يقهروا من جانب الغير : **حيث الغلبة فقط هى هدفهم** ومصدر لذتهم وسعادتهم .

و - **المدينة الجماعية** : وقصد أهلها أن يكونوا أحرارا بحيث يعمل كل فرد منهم ما يشاء ، فالهدف هو الحرية الشخصية المطلقة .

ومن الملاحظ أن الفارابى قد أطلق على كل مدينة اسما مشتقا من الصفة التى يهدف أهلها الوصول إليها(٥٨).ومن ثم فان هذه المدن الجاهلية تنشد على التوالى : الكفاف ، اليسار ، المتع الحسية ، الشهرة والتكريم ، القهر ، والحرية المطلقة .

وملوك الجاهلية يهدف كل منهم لتحقيق أهدافه هو ومصالحه الشخصية وفى قوله : «**وملوك الجاهلية على عهد مدنها أن يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو مسلَّط عليها ليحصل هواه وميله**»(٥٩) .

---

(٥٨) وان كان هذا لاينطبق على المدينة البدالة حيث بما انها تنشد اليسار كان من المفروض أن تسمى بتلك الصفة .

(٥٩) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

هذا ومن الجدير بالملاحظة أنه ينفى عن «ملوك» الجاهلية صفة الملك . فقد رأى أن هذه المدن الجاهلية بها : «رئاسة جاهلية وسياسة جاهلية ومهنة جاهلية ، بل لاتسمى ملكا لأن الملك عند القدماء ماكان بمهنة ملكية فاضلة»[٦٠] . ولكنه استخدم مفهوم التدبير بالنسبة للمدن الجاهلية مثلما استخدمه بالنسبة للمدن الفاضلة : حيث التدبير استخدم بمعنى تولى الأمر ، وليس بالضرورة من أجل هدف فاضل أو صالح .

٢ – **المدينة الفاسقة** : وهى التى تعلم السعادة وأسسها : فتعلم الله عز وجل والثوانى والعقل الفعال وكل مايعرفه أهل المدن الفاضلة ومايعتقدونه ، ولكن هناك انفصام بين أفعال أهلها ومايعلمونه : حيث أفعالهم هى نفس أفعال أهل المدن الجاهلية . أى أنها تختلف عن النوع الأول – وهو المدن الجاهلية – من حيث أنه فى الوقت الذى لايعرف أهل المدن الجاهلية السعادة الحقيقية وبالتالى لايسعون اليها بل يعرفون فقط السعادة «المظنونة» ، فان أهل المدينة الفاسقة يعرفون السعادة الحقيقية ولكن لايعملون للوصول اليها .

٣ – **المدينة المبدَّلة** : وهى التى عرف أهلها السعادة الحقيقية فى الماضى وكانت آراؤهم وافعالهم هى نفس آراء وافعال أهل المدينة الفاضلة ، ولكنها تبدلت وبالتالى تحولت الى غير ذلك : أى الى مايبعدها عن السعادة الحقيقية .

٤ – **المدينة الضالة** : وهى التى تظن السعادة ، ولها آراؤها ومعتقداتها الفاسدة فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعال . ورئيسها الأول أوهم بأنه يوحى اليه من غير أن يكون كذلك حيث يكون قد استعمل فى ذلك المخادعات والزور .

وفى هذا المجال أيضا جعل الفارابى صفة كل مدينة على حسب موقفها من السعادة الحقيقية والمظنونة ، ومن ثم فإنها جميعا لاتنشد السعادة الحقيقية ، بل أنواع من السعادة المظنونة تتميز بصفات هى : الجاهلية ، والفسق ، والتبدل ، والضلال ، على التوالى .

---

(٦٠) الفارابى ، الملة مرجع سابق . ص ٥٥ .

وكما أن الاعمال الفاضلة لأهل المدينة الفاضلة تكسبهم هيئة نفسية جيدة ، فإن - بنفس المثل - الأعمال السيئة لأهل المدن غير الفاضلة تكسبهم هيئات نفسية سيئة أيضا ، حيث يقول : «وأما أهل سائر المدن فإن أفعالهم لما كانت رديئة أكسبتهم هيئات نفسية رديئة .... فتصير أنفسهم مرضى ، فلذلك ربما التذوا بالهيئات التى يستفيدونها بتلك الأفعال»[٦١] .

وقد فضَّل الفارابى من بين هذه المدن غير الفاضلة المدينة الضرورية والمدينة الجماعية ، حيث رأى أن : «انشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفاضل يكون من المدن الضرورية ومن المدن الجماعية من بين مدنهم أمكن وأسهل»[٦٢] .

كما يوضح فى مجال آخر المكانة الخاصة لمدينة الكرامة حيث يرى أنها : «مشبهة للمدينة الفاضلة وخاصة إذا كانت الكرامات ومراتب الناس من الكرامات لاجل الأنفع فالانفع» . وهذه المدينة فى رأيه «هى خير مدن أهل الجاهلية»[٦٣]

والجدير بالملاحظة أن الفارابى اعتبر النظم الجاهلية المختلفة التى ذكرها مجرد نماذج نظرية مؤكداً على أن ماهو موجود بالفعل فى السياسات الجاهلية لايتمشى حرفيا مع أى منها ، بل يمثل خليطا مركبا من السياسات المختلفة حيث الحاكم لايسير وفق سياسة ثابتة بل يتبع أهواءه وميوله التى تخضع للتغيير وفقا لمصالحه[٦٤] .

٥ - أما عن النوابت أو نوائب المدن : فقد استخدم تعبير «نوائب المدن» فى آراء أهل «المدينة الفاضلة» ، أما فى «السياسة المدنية» فقد استخدم تعبير «النوابت» ، وقام بتفسير هذا التعبير حيث أعطاه معنىً دقيقاً

---

(٦١) الفارابى ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

(٦٢) الفارابى ، السياسة المدنية ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

(٦٣) المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(٦٤) الفارابى ، فصول منتزعة ، مرجع سابق . ص ٩٢ .

يتمشى مع ماقصد توضيحه ، ففى قوله : «فان النوابت فى المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم فى الحنطة ، أو الشوك النابت فيما بين الزرع وسائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع والغرس»[٦٥] .

ويلاحظ بالنسبة لهؤلاء أنهم أولا من الافراد وليسوا من المدن ، وأنهم من أهالى المدن الفاضلة ولكنهم ليسوا بفاضلين : بمعنى أنهم خارجون عن الخط المشترك الذى يربط مواطنى المدينة الفاضلة ، فهم بمثابة الشوك أو الاعشاب التى تنمو فى الزرع والتى يجب التخلص منها للابقاء على حسن نموه .

وقد قسم الفارابى النوابت الى انواع متعددة منها[٦٦] :

أ - **المقتنصون** : وهم الذين وان تمسكوا ظاهريا بالافعال التى تنال بها السعادة الحقيقية ، الا انهم يقصدون من وراء ذلك اقتناص أهداف كاليسار ، أو الكرامة ، أو الفخر ، أو الرئاسة .

ب - **المحرّفة** : وهم الذين يفسرون ويؤولون ألفاظ وأقاويل واضع السنة ويحرفونها حتى يحققوا اهدافهم غير الفاضلة والقائمة على السعادة المظنونة مما ترفضه وتمنعه شرائع المدينة الفاضلة .

حـ - **المارقة** : وهؤلاء لايعرفون السنن الحقيقية كما هو الحال بالنسبة للمقتنصين ، ولايحرفونها ، كما هو الحال بالنسبة للمحرّفة ، ولكنهم يسيئون فهمها : فهم ليس لديهم التصور الصحيح لأقوال وقصد واضع السنة .

د - **المزيفون** : وهم يعمدون الى تزييف آراء وأقاويل واضع السنة سواء فيما بين أنفسهم أو بين غيرهم ، حيث أن لديهم تخيلاً خاطئاً للآراء وهم أنواع :

---

(٦٥) الفارابى ، السياسة المدنية ، مرجع سابق ، ص ٨٧ .

(٦٦) الفارابى ، فصول منزعة ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

- فمنهم من لايصر على رأى وينشد أساسا الحق ولكن مشكلتهم فى التخيل الخاطئ ، وهؤلاء يمكن إصلاحهم .
- ومنهم من يصر على التزييف حتى وإن رفعوا مرتبة ، فهدفهم تحقيق الغلبة وأهداف الجاهلية عامة ، وهم لايحبون أن يسمعوا مايقوى السعادة والحق فى النفوس ، فموقفهم عن فهم وإصرار وليس عن جهل وسوء فهم .
- ومنهم من يذنب لا لسوء نية ولكن لقصور فى أذهانهم عن تصور الحقيقة وبالتالى سوء فهمهم لها .

هـ - **الأغمار الجهال** : وهم الذين لايرون شيئا صادقا فيما يدرك ويعتبرون أن كل من يدرك شيئاً هو كاذب .

وقد أكد الفارابى على ضرورة أن يولى الحاكم النوابت اهتماما كبيرا حتى يتخلص منهم : إما باصلاحهم واستيعابهم ، أو بعقاب من لايجدى فيه الاصلاح ، الأمر الذى قد يصل الى الحبس أو حتى النفى والإبعاد كلية عن المدينة الفاضلة وذلك تخليصا لها من شرورهم ، مع تقوية الفضيلة فى نفوس الأفراد . ففى قوله : «فمن أجل ذلك واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة وإشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة ، إما بإخراج من المدينة ، أو بعقوبة أو بحبس ، أو بتصريف فى بعض الأعمال وإن لم يسعوا له»[٦٧] . كما يؤكد على أن : «الشرور تزال عن المدن إما بالفضائل التى تمكن فى نفوس الناس وإما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم . وأى إنسان لايمكن أن يزال الشر الكائن عنه لا بفضيلة تمكن فى نفسه ، ولابضبط نفسه ، أخرج عن المدن» . ويتمشى هذا مع النظرة العضوية .

هذا وينظر البعض الى النابتة على أنهم «سفسطائيو المعلم الثانى»[٦٨] ، حيث أنهم مصدر الاضطراب الفكرى وتشتت الآراء وفساد

---

(٦٧) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٦٨) العالى ، مرجع سابق ، ص ٧٢ – ٧٣ .

المدن . وهذا الرأى ينطبق فى الحقيقة على «المزيفين» من النوابت على وجه الخصوص .

مساهمات الفارابى ومكانته فى الفكر السياسى :

مما تقدم يثور سؤال حول أين الفارابى من الفكر السياسى ؟ يعتبر الفارابى من أكثر المفكرين اثارة للجدل : فمع أنه عرف بالمعلم الثانى من بعد أرسطو ، إلا أنه لم يحظ بشهرة تلاسذته خاصة ابن سينا وابن رشد سواء فى العالم الاسلامى أو الغربى . وهو وإن اتهم بالالحاد إلا أن كتاباته تتميز عامة عن أى مفكر اسلامى آخر بأنها تبدأ بأصل الوجود والسبب الأول ومايجب لعزته . ومع بدايته بالإلهيات وماوراء الطبيعة إلا أن هدفه التدرج فى التحليل للوصول إلى النظام السياسى . فهدفه من كتاباته سياسى بالدرجة الأولى ولكن فى قالب دينى . وهو وإن تأثر بالفكر اليونانى : حيث أخذ عن افلاطون فلسفته ، وعن أرسطو منطقه - بل أنه عرف بالمنطقى نتيجة جهده فى شرح آراء أرسطو فى هذا المجال - إلا أنه كمفكر اسلامى جاءت آراؤه انعكاسا لهذا البعد الذى يميزه عن كل منهما . فقد انطلق فى تحليله متخطيا المحدودية التى ميزت افكارهما .

والفارابى تميز بشمول الرؤية وبالتأكيد على أهمية الجمع بين الفكر والممارسة : فالفلسفة عنده فلسفة عملية تتعلم وتعلم ، والحاكم يؤدِّب ويؤدَّب ، ومكان الفكر السياسى ليس الكهف - بمعنى العزلة المادية أو المعنوية - بل مكانه بجوار مقر السلطة : لا ليعمل بالسياسة ، ولكن ليتعرف على ما يجرى فى واقعها . وقد اسهم اسهاما واضحا فى التأكيد على الدور الايجابى للحاكم فى الدولة من حيث التوجيه والتوازن كأهم أبعاد المهنة الملكية .

وآراء الفارابى عن المدينة الفاضلة وإن كانت نموذجية إلا أنها ليست مثالية يوتوبية فشروطه بالنسبة لرئيس المدينة الفاضلة جاءت فى اطار اسلامى أصيل . ومن مساهماته مرونته فى تقديم البدائل موضحا سلم التفضيل بالنسبة للرئاسة الفاضلة ، وهو مايميزه عن غيره من المفكرين الاسلاميين . بالاضافة إلى توضيحه للنظام والتراتب فى الدولة القائم على

رؤية واقعية لتفاوت قدرات الأفراد وطاقاتهم الذهنية - فهو لم يقصر الفضيلة والجكمة على الحاكم فى الدولة بل رتبها فى مراتب منسابة منه . وكذلك تأكيده على المحبة والملة فضلا عن العدل كرابطة أساسية لتماسك الدولة : فقد كان رائدا فى توضيح دور الايديولوجية فى الدولة .

ومن المساهمات الواضحة للفارابى التى قلما تتوافر فى مفكر آخر سواء أكان اسلاميا أو غربيا هو سلسلة التعريفات التى أوردها خاصة لمضادات المدينة الفاضلة سواء منها ما كان مدنا أو أفرادا . وفى هذا المجال فإن استخدامه لمفاهيم كالجاهلية أو نوائب المدن يتميز بالدقة والأصالة .

وأيا كان الرأى بالنسبة للفارابى فإنه كان صاحب مدرسة فلسفية متكاملة . ويمكن القول أن الفارابى قد أعيد اكتشافه مؤخرا حتى أن ما كتب عنه فى الذكرى الألفية لوفاته يفوق ما كتب عنه قبلها .

وعلى الرغم من كل ما قدمه الفارابى من آراء سياسية إلا أنه لم يتطرق للمؤسسية ، الأمر الذى تبناه الماوردى ويعد أهم ماميز كتاباته كما سنرى .

الفصل الثالث

الماوردى
(٣٦٤ ـ ٤٥٠)[*]

اتخذ الماوردى اتجاها فى الفكر السياسى مخالفا لأبى نصر الفارابى الذى مثل حلقة وصل بين الفكر اليونانى والاسلامى.فعلى الرغم من أنه عاصر مشاكل سياسية عديدة فى بغداد حيث عاش هناك وحيث كانت مركز الحضارة الاسلامية ومحور الدولة الاسلامية فى القرن العاشر الميلادى الا أنه لم يواجه المشاكل فى شكل حلول مثالية فلم يقدم دولة نمونجية على نهج الفارابى ، فقد حاول الماوردى ان يقدم رؤية واقعية فى محاولة لحل المشاكل مؤكدا على تأصيل الحكم العربى الاسلامى وقد كانت الظروف التى عاشها الماوردى لها تأثير كبير على افكاره .

والماوردى هو ابو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى[١] البصرى وهو عالم فى الفكر الاسلامى كما أنه فقيه من أكبر فقهاء المذهب الشافعى وفى نفس الوقت كان من أبرز رجال السياسة فى الدولة العباسية .[٢] وقد ولد بالبصرة وتعلم بها ثم رحل إلى بغداد حيث تفقه ، وقد عمل بالقضاء فى العديد من البلدان وعرف بأقضى القضاة – حيث

(*) (٩٧٤ – ١٠٥٨ م) .

(١) وقد جاء من عائلة اشتهرت بصناعة وبيع ماء الورد ومن هنا استمد اسم عائلته ، أما البصرى فنسبة إلى مولده بالبصرة .

(٢) لمزيد من المعلومات عن حياته ومؤلفاته ، انظر : د . صلاح الدين بسيونى رسلان ، الفكر السياسى عند الماوردى ، القاهرة :دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ ، ص ١١ – ٥٣ .

تميز بالشجاعة والعدل – ولكن بعد عمله بالقضاء ، الذى وصل فيه إلى منصب قاضى القضاة ، عاد الى الدرس من جديد . وقد كانت له منزلة كبيرة عند الملوك والأمراء فى عصره ومن ثم فقد كانوا يرسلونه كسفير لهم فى مهام دبلوماسية . ومع ارتباطه بالسلطة الا أن صفة الشجاعة وحرية الرأى ظـلا طابعه المميز ولعل أبرز مثال لذلك هو اصراره على رفض الموافقة على الفتوى بجواز أن يتخذ الحاكم – جلال الدولة البويهى – لقب «شاهنشاه» أى «ملك الملوك» مخالفا بذلك رأى العديد من فقهاء عصره ، وعلى الرغم من العلاقة القوية التى تربطه به ، حيث أكد الماوردى على أن لقب «ملك الملوك» يجب ألا يطلق الا على الله عز وجل .وبالتالى فقد قاطع مجلس الملك ولم يعد له إلا بعد أن عاد عن رغبته واسترضاه(٣) .

من المعروف أن بغداد كانت مركز الحضارة فى الوقت الذى عاشه وكانت قد اجتاحتها الاضطرابات السياسية على الرغم من أن الدولة الاسلامية قد توسعت أرجاؤها ووصلت الى الاندلس وتوغلت فى آسيا إلا انه بدا واضحا صعوبة حكم هذه الدولة المترامية الاطراف من جانب حاكم مركزى واحد وأصبح هناك تهديد من جانب القادة سواء من الأتراك أو من الفرس كما وضح اتجاه ينادى بضرورة ان تخرج الخلافة عن الأصل

العربى ، وردا على هذا الاتجاه تبلور اتجاه معارض يدعو الى تأصيل الحكم الاسلامى العربى ، وقد جاءت آراء الماوردى بلورة واضحة لهذا الاتجاه حيث أكد على ضرورة العودة الى القرشية كأحد أسس الخلافة .

= وهو مرجع أساسى عن الماوردى وتحليل أفكاره السياسية .
انظر ايضا : د . محمد سليمان داود ود .فؤاد عبد المنعم أحمد ، من اعلام الاسلام : الامام أبو الحسن الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٧٨ ، ص ٣ – ٣٢ هـ .

(٣) انظر : قوانين الوزارة ، من تراث الفكر السياسى الاسلامى ، للإمام أبى الحسن الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ ، تحليل ودراسة د . فؤاد عبد المنعم أحمد ومحمد سليمان داود ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٧٨، ص ٦ – ٧ .

وللماوردى العديد من المؤلفات فى التفسير والفقه أهمها «الحاوى الكبير» ، ويقع فى ٢٣ مجلدا ، ولكن مايعنينا هو مؤلفاته فى المجال السياسى وأهمها هو «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» ، الذى يعتبر بحق دستورا عاما للدولة يحتوى كافة الأسس التى تقوم عليها . وقد تناول مايتعلق بالخلافة كما تناول موضوع الوزارة والامارات والحدود والقضاء والحسبة وغيرها . ويعتبر هذا المؤلف من أهم كتب التراث فى الفكر السياسى الاسلامى . كما أن له مؤلفا آخر مطبوعا هو «قوانين الوزارة» الذى طبع أيضا تحت اسم : «أدب الوزير» . فضلا عن هذا فان له كتابين آخرين وان كانا لم يطبعا وهما : «نصيحة الملوك»(٤) و «وتسهيل النظر وتعجيل الظفر» . فضلا عن كتاب آخر منسوب اليه وهو : «التحفة الملوكية فى الآداب السياسية» .

نشأة الدولة والأسس التى تقوم عليها :

فيما يتعلق بنشأة الدولة فقد رأى الماوردى أن الانسان مدنى بطبعه أى أنه محتاج لغيره من الأفراد حيث أنه لايمكن ان يسد كل احتياجاته بنفسه . وهى نفس النظرة التى سبق أن أوضحها افلاطون وأرسطو ولكن الجديد هو أن الماوردى ادخل عاملا دينيا فى هذه البداية حيث أوضح أن الله هو الذى خلق الأفراد عاجزين حتى يشعرهم بضعفهم وحاجتهم اليه . ويؤكد الماوردى أن الانسان أشد حاجة من الحيوانات الأخرى فى التعامل والتعاون مع غيره من الأفراد فى محاولة لسد احتياجاته . وان الله قد خلق الانسان عاجزا كأمر منه وكأحد نعمائه على الانسان حتى لايطغى أو يستكبر ولكنه فى نفس الوقت منحه العقل الذى يمكن أن يرشده الى طريق السعادة حتى يمكنه أن يجمع بين الدنيا والآخرة(٥) .

---

(٤) وهو مخطوط فى المكتبة الوطنية فى باريس فى المجموع رقم ٢٤٤٧ ، ويقع فى ٦٣ صفحة .

(٥) على بن محمد بن حبيب الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٥٩ ، ص ١١٦ - ١١٧ .

وقدأكد الماوردى على أن الافراد مختلفون وأن الاختلاف هو سبب التعاون والتعاون الناتج عن الاختلاف ينتهى بالأفراد الى تكوين مايسمى بالدولة . وقد أوضح الماوردى قواعد للدنيا بأسرها بصفة عامة ، والدولة بالمعني السياسى بصفة خاصة هي باختصار : **دين متبع** حيث يرفع الدين من شأن الأفراد ويصرفهم عن شهواتهم ويحكم ضمائرهم ويكون رقيبا عليهم مما يقوى من شأنهم ويجعلهم مهابين من عدوهم ؛ **وسلطان قاهر** : يمكنه جمع القلوب المتفرقة وارهاب النفوس الظالمة ؛ **وعدل شامل** : يدعو الى الألفة ويبعث على الطاعة ويؤدى الى زيادة الأموال .

ويؤكد على العدل موضحا ان العدل يبدأ بعدل الانسان مع نفسه ثم عدله مع غيره أما عدل الانسان مع نفسه فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح . اما بالنسبة لعدل الانسان مع غيره فيقسم الى عدل الانسان فيمن دونه مثل السلطان فى رعيته أو الرئيس مع أتباعه وعدل الانسان مع من فوقه كالرعية مع سلطانها وعدل الانسان مع أكفائه . ويرى الماوردى ان العدل من الاعتدال وأن الفضيلة وسط بين رذيلتين[٦] .

والأمن العام ، وهو الأساس الرابع تطمئن به النفوس ويأنس الضعفاء ويمتنع الخوف وتتم الطمأنينة على الأرواح والأموال والأهل . والخامس هو **خصب دائم** ويعبر عنه بأنه «أقوى الدواعى لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها حيث يؤدى الى الغنى مما يورث الأمانة والسخاء بينما الجدب يؤدى الى الفساد» والذى يوجد بينه وبين الجدب تغذية مرتدة ان صح التعبير . ويقصد بالخصب فى هذا المجال الخصب في المكاسب والمواد (الانتاج ويعنى به فى الحقيقة الرخاء الاقتصادى) . أما الأساس الأخير فهو **أمل فسيح** مما يدفع الى التقدم ويعطى دافعاً للحياة والاستمرار . فالدولة إذن ترتكز على : دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح .

وعليه فان هذه القواعد فى رأيه باعتبارها أساس الدولة ان وجدت **صلحت الدولة** ، أما اذا اختلت بعضها أو كلها فتختل الدولة .

---

(٦) المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

نظام الحكم :

ذكرنا أن الماوردى وان شهد اضمحلال وتدهور الدولة الاسلامية فى العصر العباسى الثانى الا أنه اتسم بالواقعية ومحاولة اصلاح الواقع السياسى فى محاولة لتأكيد ضرورة أن يكون الامام الخليفة عربيا قرشيا حتى يستطيع أن يقف فى وجه الاتجاهات الجديدة سواء من الفرس أو من الأتراك .

وقد وضع الماوردى نظاما سياسيا للحكم يرتكز على الامام يليه وزير التفويض أو وزير التنفيذ يليهم أمراء الأقاليم والبلدان (الأمارة على البلاد) ، فأمير الجيوش (الامارة على الجهاد) ، فالوالى على حروب المصالح ، فالقاضى ، فوالى المظالم ، فوالى النقابة على ذوى الانساب ، فوالى إمامة الصلاة ، فوالى الصدقات ، فالمحتسب[٧] . وقد تناول الماوردى بالتحليل كلا من هذه الوظائف موضحا مكانها ودورها فى الدولة . وإن كنا سنكتفى بتناول أهمها .

الامـامة :

يقصد بها منصب الخليفة أو الرئيس الأعلى أو الملك أو قائد الدولة . و «الامامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٨] . وعليه فان الامام يعتبر زعيما دينيا وفى نفس الوقت زعيما سياسيا . وقد تناول الماوردى عدة أمور مثل وجوب الامامة بمعنى أن عقدها واجب بالأجماع وما إذا كانت توجب بالعقل أو بالشرع[٩] ، كما تناول طريقة اختيار الامام موضحا ضرورة النظر الى الأمر من وجهتين :

---

(٧) انظر : أبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى ، الاحكام السلطانية : والولايات الدينية ، راجعه د . محمد فهمى السرجانى ، القاهرة : مكتبة التوفيقية ، د . ت .

(٨) المرجع السابق ، ص ٥ .

(٩) وجوب الإمامة بالعقل على أساس مافى طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم فى حالة التنازع والتخاصم . أى أن الوجوب نتاج لأنه لولا الولاة لكانت الأمور فى فوضى والأفراد فى همجية .

أهل الاختيار :[١٠] أى الذين سيقومون باختيار إمام للأمة . وقد اشترط فيهم الماوردى ضرورة توافر ثلاثة شروط هى : العدالة الجامعة لشروطها[١١] ، وضرورة ان يكونوا من ذوى العلم ، وضرورة ان يكونوا من أصحاب الحكمة . كل هذا حتى يحسنوا اختيار الامام .

من ناحية اخرى فقد تناول أيضا **أهل الامامة** أى من سيختار أحدهم للامامة . وقد اشترط فيهم الماوردى سبعة شروط أكدها فى : العدالة على شروطها الجامعة ، والعلم المؤدى الى الاجتهاد فى النوازل والأحكام ، وسلامة الحواس من سمع وبصر ولسان ، وسلامة الاعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض ، والرأى المفضى الى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية المتعلقات وجهاد العدو ، والنسب : أى أن يكون قرشيا .[١٢] وهو فى مجمل آرائه يؤكد على ضرورة أن يجمع الحاكم بين القوة والعدل .

وفيما يتعلق بالخلافة (الإمامة) تناول الماوردى أيضا مايتعلق بالبيعة موضحا مايجب توافره فى تحقيقها :

وأنها تنعقد إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد من قبله . فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على أساس تعاقد أو عقد مبايعة بين الإمام أو الحاكم وأهل الحل والعقد من الأمة الاسلامية يتضمن حقوقا وواجبات

= أما وجوبها بالشرع فعلى أساس أن الامام يقوم بأمور شرعية ، وقد جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه فى الدين .
أنظر : الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ص ٥ . واذا كان هناك نص شرعى صريح على وجوب طاعة أولى الامر : «واطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» ، فان هذا يتضمن ضرورة وجود أولى الأمر موضع الطاعة : وهذا الوجوب ضمنى .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٦ .

(١١) وتتمثل فى : الاسلام ، والحرية ، والذكورة ، والبلوغ ، والورع ، والعفة ، والاستقامة .

(١٢) يؤكد الماوردى على وجوب النسب القرشى استنادا إلى قول الرسول عليه السلام : «قدموا قريشا ولا تقدموها» . كما ان هناك كما يذكر اجماعا على ذلك . وان كان =

متبادلة تنظم تلك العلاقة ، ويتعهد فيه الطرف الأول بتحقيق أهم واجباته وهو حراسة الدين وسياسة الدنيا . وهو فى طبيعته عقد حكومى ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وليس بعقد اجتماعى ينشىء الدولة(١٣). فالماوردى يميز في تحليله بين الدولة وهي مستمرة ، وبين الحاكم وهو المتغير . هذا وقد أكد الماوردى أنه لايجوز مبايعة أمامين فى وقت واحد فى مكان واحد وذلك تحقيقا لمصالحة الأمة وترابطها .

حقوق الأمة على الامام :

أوضح الماوردى أن الامام يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء ، تمثل حقوقا للأمة عليه وهى نفس واجباته قبل الأمة وتتمثل فى(١٤) :

١ – حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة وخاصة بالقضاء على البدع .

٢ – تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين وانصاف المظلومين : فلا يتعدى ظالم ولايضعف مظلوم .

٣ – حماية الممتلكات والنساء حتى يؤمن الأفراد فى المعايش والاسفار .

٤ – اقامة الحدود لتصان المحارم وتحفظ الحقوق .

٥ – تحصين الثغور حتى تؤمن البلاد من الاعداء .

٦ – الجهاد : جهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة .

٧ – جباية الفىء والصدقات وفقا للشرع نصا واجتهادا دون خوف أو عسف .

٨ – تقدير العطايا ومايستحق من بيت المال دون تقتير أو اسراف ودفعه فى وقته .

٩ – استكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من أعمال ويكله من الأموال حتى تضبط الأعمال وتحفظ الأموال .

= فى الواقع هناك اختلاف فى الرأى حول شرط النسب كما سبق ذكره .
انظر : المرجع السابق ، ص ٦

(١٣) عن وصفه بأنه عقد اجتماعى انظر : رسلان ، مرجع سابق ، ص ١٨٤ – ١٨٦

(١٤) الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦ – ١٧

١٠ -ان يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولايعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة ، فقد يخون الأمين ويغش الناصح .

يوضح الماوردى أن الإمام إذا قام بهذه الواجبات التى تمثل حقوقا للأمة عليه يكون قد أدى حق الله فيما لهم وعليهم ، وبالتالى يصبح له عليهم حقوقا .

حقوق الإمام على الأمة :

وتتمثل فى **الطاعة والنصرة** وهى واجبات الأمة تجاه الامام .

ولكن هذه الحقوق تأتى كنتاج لقيام الإمام بواجباته حيث أكد الماوردى على مبدأ أولوية الواجبات على الحقوق وأنها أساس مشروعيتها . كما وضع ضابطا أساسيا على تلك الحقوق التى للامام وهو شرط بقاء أوضاعه على ماهى عليه أو كما يعبر : «مالم يتغير حاله»[١٥] ، وهو التغير الذى قد يعوقه عن القيام بواجباته كما يجب . وقد عدد الحالات التى قد تخرج الامام عن الإمامة : من ذلك مايتعلق بجرح فى عدالته ، أو نقص فى بدنه . فالحالة الأولى تتمثل فى الفسق وهو إما يكون بسبب اتباع الشهوة أى ارتكاب المحظورات أو الشبهة . وإذا كان هناك جدل حول ما إذا كانت الشبهة تخرج الإمام من الإمامة ، إلا أنه لايوجد اختلاف حول أن اتباع الشهوة يمنع انعقاد الإمامة واستمرارها - وبالتالى فإنها تخرج من اتبعها من الإمامة - كما يتطلب عقداً جديداً إذا عاد للعدالة .

أما الحالة الثانية وهى المتعلقة بالنقص فى البدن ، فيوضحها فى ثلاثة أمور : فقد يرجع أولا إلى نقص الحواس ويتمثل فى زوال العقل وذهاب البصر ، أما الصمم والخرس وإن كانا يمنعان عقد الإمامة ، إلا أنه مختلف على استمرارها إن أحسن الكتابة ، ولكن الخشم فى الأنف (عدم الشم) وفقد الذوق فإنهما لايمنعان من عقد الامامة واستمرارها - حيث يتعلقان بالملذات الشخصية . كما قد يرجع النقص فى بدنه إلى نقص

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٨ - ٢٢

الأعضاء ويذكر خاصة ذهاب اليدين أو الرجلين الأمر الذى يمنع عقد الامامة واستمرارها حيث يؤثر على العمل والتصرف . وأخيرا فهناك نقص التصرف سواء بالحجر أو القهر الأمر الذى يفقد الامام حرية الارادة والتصرف وبالتالى فهى تمنع عقد الامامة واستمرارها .

وخلاصة الأمر فإن الماوردى قد أكد على أهمية قيام الامام بواجباته وضمان استمراره فى ذلك لصالح الأمة . فالإمامة تنتج عن تعاقد بين الأمة والإمام ، على أساس من شروط تتوافر فيه لصالح الأمة ، فإذا حدث مايخل بهذه الشروط إخلالا يصادر عن مصالح الأمة فإن العقد يعتبر منفسخا وذلك لصالح الأمة صاحبة السيادة النهائية .

والماوردى – كما أوضحنا – تناول كيفية ادارة دفة الحكم فى الدولة بمعنى انه لم يركز فقط على شخص الامام أو الخليفة أو الحاكم بل تناول كافة معاونيه من وزراء الى قضاة الى حكام أقاليم وغيرهم . وقد قسم هؤلاء الى عدة أقسام[١٦] :

الأول : من تكون ولايته عامة فى الأعمال العامة : وهم الوزراء لأنهم ينتابون فى جميع الأمور دون تخصيص .

الثانى : من تكون ولايته عامة فى اعمال خاصة : وهم أمراء الأقاليم والبلدان .

الثالث : من تكون ولايته خاصة فى الاعمال العامة : وهم كقاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات .

الرابع : من تكون ولايته خاصة فى الاعمال الخاصة : كقاضى بلد أو جابى خراجه .

الوزارة والوزير :

تناول الماوردى الوزارة بالدراسة والتحليل ، وقد أوضح أن معناها مشتق من الوزر أى من الثقل : حيث يحمل الوزير عن الملك أثقال

(١٦) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

الحكم . كما يوضح انها تأتى من الأزر وهو الظهر : لأن الوزير يقوى الملك مثل تقوية الظهر للبدن . كما أنها من الوزر أى الملجأ : حيث يلجأ الملك إلى رأيه ومعونته «لأن عليه مدار السياسة وإليه تفرض الأموال»[١٧] . وكافة هذه المعانى فى رأيه لاتستوجب الاستبداد بالأمور .

والوزير بالنسبة للماوردى يعتبر سائسا ومسوسا أى مطيعا ومطاعا . فهو مطيع للحاكم ومطاع من الرعية[١٨]

ويؤكد الماوردى على خطة الوزارة من حيث القائم بها حيث يوضح ان القائم بها يعتبر بمثابة الخاضع لسيفين على رقبته أحدهما من جانب السلطان أو الحاكم والآخر من جانب الرعية . وبالتالى فإن الوزارة كمنصب خطير تقوم على أسس[١٩] تتمثل فى : الدين ، والعدل سواء فى الأقوال أو الأفعال ، وتولية الأكفأ ، والوفاء بالوعد والوعيد ، والجد والحق والصدق .

ويفرق الماوردى بين نوعين من الوزارة هما : **وزارة التفويض ووزارة التنفيذ** فالأولى تقوم على تفويض الامام لبعض الامور للوزير بحيث يشاركه فى التدبير ويعاونه فى سير دفة الحكم بحيث ينبيه فى ذلك بدلا من أن ينفرد بكافة الأمور[٢٠] . وشروط وزير التفويض نظرا

---

(١٧) انظر : الماوردى ، قوانين الوزارة ، مرجع سابق ، ص ٦١ - ٦٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(١٩) لمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٦٠ .

(٢٠) فهو يعرف وزارة التفويض بقوله : «أما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الامام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وامضاءها على اجتهاده» ، انظر : الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ص ٢٣ .
ووزارة التفويض فى رأيه هى الاستيلاء على التدبير **بالعقد** (ويشتمل على شرطين : تنفيذ واقدام) ، **والحل** (ويشتمل على شرطين : دفاع وحذر) ، **وتقليد وعزل** .
والتنفيذ يشمل : أ - تنفيذ ماصدرت به أوامر الملك ، ب - تنفيذ مااقتضاه رأيه (أى الوزير) عن تدبير المملكة ، حـ - تنفيذ ماصدر عن خلفائه (عماله) على الأعمال التى فوضها إلى آرائهم ووكلها إلى اجتهادهم ، د - تنفيذ أمور الرعايا على ماألفوه من عادات ومعاملات .

لأهميته فى نفس شروط الامام فيما عدا النسب . ويؤكد الماوردى على الكفاءة فيمن يختار لهذا المنصب كشرط إضافى لشروط الامامة المذكورة ، أى أن يكون الوزير من أهل الكفاية والقدرة[٢١] . ويتطلب فى وزارة التفويض من ناحية قيام الوزير باطلاع الحاكم حتى لايستبد بالأمور . كما يتطلب من الحاكم مراقبة أعمال الوزير وتصفحها حتى يقر منها مايتمشى مع الصواب فالسلطة النهائية بيد الامام وهذا يميز الامامة عن وزارة التفويض التى تشاركها بعض مهامها .

أما وزارة التنفيذ فحكمها اضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأى الأمام وتدبيره حيث الوزير هو وسط بينه وبين الرعايا والولاة ينفذ أوامره[٢٢] ولكن لايتخذ قرارات . وبالتالى فإنه فى الوقت

- والأقدام : وهو فى السياسة أو فى شروطها ويتضمن الاقدام على اجتلاب المنافع أو دفع المضار ويتطلب الحزم والعزم .
والدفاع : يتضمن : أ - الدفاع عن الملك من الويانه ، ب - الدفاع عن المملكة من الأعداء ، حـ - دفاع الوزير عن نفسه من أكفائه (وهم إما واتر أو موتور أو مناخس) ، د - الدفاع عن الرعية من خوف واختلال .
أما الحذر : فيلزم من أربعة أوجه : أ - الحذر من الله تعالى فيما فرض ، ب - الحذر من السلطان فيما فوض ، حـ - الحذر من الزمان فيما اعترض ، د - الحذر من غلبة الأعداء ومكر الدهاة .
والتقليد : قد يكون تقليد تقرير : وهو خاص بانشاء قواعد جديدة خاصة به ، أو تقليد تدبير وذلك فيما استقرت قواعده ورسومه وهو يضع قواعد فى تلك الحالات لمن يقوم الوزير بتقليده واستنابته .
أما العزل : فهو نوعين : الأول : قد يكون من غير سبب : وهو فى رأيه خارج عن السياسة ، أما العزل بسبب فهو يتناوله بالتحليل موضحا العديد من الاسباب منها الخيانة ، العجز وقصور الكتابة ، اختلال العمل ، اللين وقلة الهيبة ، فضل الكفاية بحيث تكون هناك حاجة إليه فيما هو أكثر من عمله ، وجود من هو أكفأ منه ، والتقصير .
انظر لمزيد من المعلومات : الماوردى ، قوانين الوزارة ، مرجع سابق ، ص ٦٤ - ١٢٣ حيث أورد فصلا مستقلا لتحليل كل من هذه العناصر .

(٢١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٧

الذى تجمع فيه وزارة التفويض بين كفايتى السيف والقلم وتتميز بأنها بأعم نظرا وأنفذ أمرا ، فإن وزارة التنفيذ تختص بالرأى والحزم ، وهى أخص لقصورها عما اشتملت عليه وزارة التفويض[٢٣]، فهى تفتقر لكفاية السيف والقلم.

وعليه فقد أوضح بعض **الاختلافات الأساسية بين وزير التفويض ووزير التنفيذ من حيث الاختصاص والمهام** ويمكن منها التعرف على مدى أهمية الوظيفة التى يقوم بها الأول من ذلك :

١ – أن وزير التفويض يجوز له الحكم مباشرة فى المظالم بينما وزير التنفيذ لايجوز له ذلك .
٢ – أن وزير التفويض يتولى تقليد الولاة ولايملك وزير التنفيذ القيام بهذا .
٣ – يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير مايتعلق بالحروب بينما لايملك هذا وزير التنفيذ .
٤ – يجوز لوزير التفويض التصرف فى أموال بيت المال سواء بالانفاق أو الحصول على الموارد ولايجوز هذا لوزير التنفيذ .

هذا فضلا عن **الاختلافات بين وزير التفويض ووزير التنفيذ فى التقليد والعزل**[٢٤] :

١ – فالملك يقلد وزير التفويض فى حقوقه وحقوق رعيته ، ويقلد وزير التنفيذ فى حقوقه خاصة دون حقوق رعيته : لأن الأول ينفذ الأوامر برأيه أما الثانى فهو ينفذ أوامر الملك إليه ويمضيها عن رأى الملك وليس عن رأيه هو .
٢ – أن وزارة التفويض تفتقر إلى عقد يكون أساس نفاذ قراراته وافعاله ، أما وزارة التنفيذ فلا تفتقر إلى عقد لأنه فيها مأمور بتنفيذ أمر الملك .

---

(٢٣) وزارة التنفيذ اختصاصها محدد من عموم التفويض بأربعة قوانين هى : أ – السفارة (عكس الحجابة) بين الملك وأهل مملكته ، ب – الرأى والمشورة ، حـ – عناية الوزير بالملك (بحيث يكون عينا وأذناله) ، د – حرص الوزير على مصالح الملك .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٣٣ – ١٣٤ .

٣ - أن وزير التفويض مسئول عما يمضيه فيما فوض له ، أما وزير التنفيذ فهو غير مسئول عن الأمر وإن كان مسئولا عن التنفيذ .

٤ - أن وزير التفويض لاينعزل إلا بالقول أو مافى معناه - أى يجب أن يعفى من منصبه - دون المتاركة - أى دون أن يعزل نفسه ويترك - لأنه تملك الأمور مباشرة ، ولزم عليه ردها إلى مستحقها ومن فوضه فيها ؛ أما وزير التنفيذ فينعزل بالمتاركة - أى بعزل نفسه بالكف - لأنه مأمور ولايوجد فى يده سلطة ليردها .

حقوق الملك على الوزير :[٢٥]

هذا وقد جمع الماوردى بين وزير التفويض ووزير التنفيذ فى حقوق الملك على الوزير حيث هى واحدة فى الحالتين وتتمثل فى التالى : «١ - أن يكون بأعباء الوزارة ناهضا . ٢ - أن يكون على الكدر والتعب قادرا وفى السخط والرضا صابرا . ٣ - أن يكون لاحسان الملك شاكرا ولاساءته عاذرا ٤ - أن يظهر محاسنه إن خفيت ويستر مساويه إن ظهرت . ٥ - أن يخلص نيته فى طاعته وأن يكون سره كعلانيته ٦ - الا يعارض الملك فيمن استبطن ولايماريه فيمن حط ورفع ٧ - أن يتقاصر عن مشاكلة الملك فى رتبته ويقبض نفسه عن نقل هيئته فلا يلبس مثل لبسه ولايركب مثل مراكبه ولايستخدم مثل خدمه ، فإن الملك يأنف إن موثل وينقم إن شوكل . ٨ - أن يستوفى للملك ولايستوفى عليه ويناول الملك ولايناول عليه» .

وقد قدم الماوردى مجموعة من النصائح والوصايا للوزير أيا كان تدور حول :[٢٦]

طاعة الله وطاعة السلطان ، حسن اختيار واختبار الأعوان ، الناس على دين ملوكهم فعلى الوزير أن ينزه نفسه من الدنس حتى يتهذب

---

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٣٦ - ١٣٩ .

(٢٦) لمزيد من المعلومات انظر : الماوردى ، قوانين الوزارة ، مرجع سابق، ص ١٤٠ - ١٦٣ .

جميع أعوانه ، متابعة الأعمال ، الفراغ : راحة وعمل ، الرحمة والتواضع ، الشكر والصبر ، الاحسان والحزم ، الشورى بحيث يشاور من يثق فيه فلايختار لأسراره إلا من يثق فى دينه وكتمانه ، المدح سوق النفاق ، أحماد السلطان وشكر الرعية ، قضاء حوائج الناس والحذر من دعوة المظلوم والبعد عن الشهوات .

ومن الجدير بالملاحظة أن الماوردى رأى جواز أن يتولى الذمى وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض التى قصرها على المسلم شأنها شأن الإمامة . كما أكد على عدم جواز تولى الاناث منصب الوزارة بنوعيها حيث قصرها على الذكور شأنها فى ذلك أيضا شأن الإمامة .

أمراء الاقاليم والبلدان :

وضع الماوردى عدة مهام للأمراء على رأسها النظر فى تدبير الجيوش وفى الأحكام وجباية الخراج وحماية الدين واقامة الحدود فى حق الله وحقوق البشر والامامة فى الجمعة والأشراف على العمل وتوجيهه مع جهاد الأعداء إن وجدوا فى جواره .

كما تناول أيضا بقية الوظائف العامة بالتحليل مثل الامارة على الجهاد وولاية القضاء وولاية المظالم وغيرها ويهمنا الحسبة التى كان رائدا فى تحليلها .

الحسبة :

سبق الماوردى ابن تيمية فى تناول الحسبة كأحد الوظائف العامة فى الدولة والحسبة هى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إذا ظهر ترك المعروف أو إذا ظهر فعل المنكر وفى قوله : «الحسبة : هى أمر بالمعروف اذا ظهر تركه ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله»[٢٧] ويوضح

(٢٧) الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٢٧٠ .
ولمزيد من التفاصيل عن الحسبة أنظر : ص ٢٧٠ - ٢٩١

الماوردى أن جميع الافراد يمكنهم أن يأمروا بالمعروف أى أن الأمر بالمعروف وفقا لنص القرآن نفسه[٢٨] مفتوح للأفراد جميعا كعمل تطوعى ولكنه وضع عدة فروق بين المتطوع والمحتسب على أساس أن العمل فى هذا المجال مفروض على المحتسب أما بالنسبة للمتطوع فهو جائز، وان الناس تلجأ الى المحتسب ولاتلجأ الى متطوع وعلى المحتسب اجابة من رفع دعوة اليه اما المتطوع فليس عليه هذا الوجوب.كما ان على المحتسب أن يبحث المنكرات الظاهرة ليصل الى انكارها ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر باقامته ، أما المتطوع فليس عليه بحث أو فحص فضلا عن هذا فان للمحتسب ان ينتدب أعوانا يساعدوه فى عمله ؛ أما بالنسبة للمتطوع فليس له ذلك . ولكن أهم اختلاف فى الواقع بين المحتسب والمتطوع هو أن المحتسب له أن يرتزق على حسبته اى من بيت المال أما بالنسبة للمتطوع فلا يجوز له أن يرتزق على انكار المنكر . والمحتسب يمكنه أن يجتهد برأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع أما المتطوع فليس له هذا .

وقد وضع الماوردى شروطا محدودة للمحتسب على رأسها ان يكون حرا عدلا ذا رأى وصرامة وخشونة فى الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة .

وينتهى الماوردى بتوضيح مدى الاتفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية القضاء والمظالم موضحا أن الحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم .

فالحسبة كما أوضح الماوردى **تتشابه مع أحكام القضاء فى وجهين هما** : جواز الاستعداد اليه وسماعه دعوى المستعدى : أى جواز الالتجاء اليه ورفع الدعوى أمامه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : أن له الزام المدعى عليه للخروج من الحق الذى عليه . كما **تختلف الحسبة مع أحكام القضاء فى وجهين** - يمثلان قصورا بالنسبة لها عن

---

(٢٨) ويستند فى هذا على قوله الله تعالى : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» .(آل عمران : ١٠٤) .

احكام القضاء – هما : قصورها عن سماع عموم الدعاوى الخارجة عن ظواهر المنكرات – وبالتالى فهى تتسم بالمحدودية فى مجال معين ، هذا من ناحية ، كما أن المحتسب لايستطيع – على خلاف القاضى – أن ينظر فى الأمور التى تحتاج إلى حلف يمين أو سماع بينة .

كما تزيد الحسبة على احكام القضاء فى وجهين هما : أنه يجوز للناظر فيها أن يتعرض لتصفح مايأمر به من المعروف وينهى عنه من المنكر وإن لم يحضره خصم مستعد ، بينما القاضى لايجوز له ذلك إلا بحضور خصم حتى يمكنه سماع الدعوى منه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ان سلطات وصلاحيات المحتسب فيما يتعلق بالمنكرات مطلقة ، وهو مالايتوافر للقاضى : «لأن الحسبة موضوعة للرهبة ... والقضاء موضوع للمناصفة»[٢٩] .

وأخيرا فإن **الحسبة تتفق مع ولاية المظالم** فى وجهين هما : أن موضوع كل منهما قائم على الرهبة المرتبطة بالسلطة وصرامة القوة ، كما يجوز لكل منهما التعرض لأسباب المصالح والتطلع إلى انكار العدوان الظاهر . ولكن **تختلف الحسبة عن ولاية المظالم** فى أن مرتبة هذه الأخيرة أعلى ، كما أنه فى الوقت الذى يجوز فيه لوالى المظالم أن يحكم فإن المحتسب أو والى الحسبة لايملك ذلك .

الديـوان :

«والديوان موضع لخفظ مايتعلق بحقوق السلطنة من الاعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيوش والعمال»[٣٠] .

أهم مساهمات الماوردى فى الفكر السياسى :

تميز الماوردى ببحوثه السياسية التى تعتبر أهم ماسهم به فى الفكر السياسى ، حيث قدم أفكارا سياسيةخالصةدون خلط بالفقه أو الفلسفة . ولم تدر أفكاره أساسا حول شخص الخليفة وصفاته ولكن تعدتها إلى الاطار النظمى بتوضيح الجوانب التأسيسية اللازمة فى الدولة الاسلامية . وعليه

(٢٩) الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص٢٧٣ .

(٣٠) عن الديوان والسبب فى تسميته ، انظر المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

فإن الماوردي يعد أهم من أسهم من المفكرين السياسيين الاسلاميين فى مجال المؤسسية التى أرسى دعائمها . وهو لم يكتف بالعموميات ولكنه تناول تفصيل الجوانب المختلفة لمؤسسات الحكم فكان سباقاً على غيره من المفكرين السياسيين الاسلاميين والغربيين على حد سواء . وفى هذا المجال نذكر على وجه الخصوص تحليله للأساس التعاقدى للسلطة ودور السيادة الشعبية والتأكيد على وظيفة الحاكم ، وتعد آراؤه فى مجال الوزارة وقوانينها من أهم الآثار الواضحة فى الفكر السياسى . وتبدو بوضوح قيمة تمييزه بين وزير التفويض ووزير التنفيذ : الأمر الذى أصبح يعرف فى ظل النظم المعاصرة باسم وزير بوزارة ووزير بدون وزارة - أو وزير دولة . كما كان الماوردى رائدا فى مجال تحليل الحسبة كوظيفة عامة وجاءت آراؤه فيها أسبق وأكثر شمولا وتفصيلا عن ابن تيمية الذى حظيت آراؤه عنها بشهرة واسعة .

وأخيرا فإن من المساهمات الأصيلة للماوردى هو مفهومه عن الأمن باعتباره أحد ركائز الدولة ، ذلك المفهوم الذى أصبح موضح أهتمام العلوم السياسية ، والنظم السياسية عامة فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين .

الفصل الرابع

الامـــام الـغزالى
(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)(*)

يعتبر من أعظم شخصيات الفكر الاسلامى وقد تركت كتاباته العديدة التى تصل ١٣١ مؤلفا تأثيرها الكبير على مر العصور . وأهم هذه الكتابات «احياء علوم الدين» كما أن من أشهرها «فاتحة العلوم» و «المنقذ من الضلال» و «التبر المسبوك فى نصيحة الملوك» . وهى تتضمن آراءه السياسية بالاضافة إلى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» و «كتاب تهافت الفلاسفة» . وفى هذا الاخير هاجم الفلاسفة . وقد اتبع منهج ذلك الكتاب فى كتاب آخر هو «الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل»(١) ، الذى يعد من أهم المراجع فى الأديان المقارنة . وقد عاش الغزالى فى القرن الخامس الهجرى وهو القرن الذى امتاز بالنشاط الفكرى والترجمات العديدة عن الفلسفة اليونانية . كما ظهرت المذاهب الاسلامية المختلفة وفى نفس الوقت انتشرت حركة الاجتهاد وقد زكى العباسيون هذا الصراع الفكرى(٢) ، وباختصار فان الغزالى قد عاش فى عصر ملىء بالحركة والحيوية وفى نفس الوقت بصراع المذاهب والمدارس المختلفة . وفى المجتمع الذى عاشه الغزالى فى القرن الخامس الهجرى انصهرت

(*) (١٠٥٨ - ١١١١م) .

(١) الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل ، لحجة الاسلام إبى حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، دراسة وتحقيق د . محمد عبد الله الشرقاوى ، الرياض : دار أمية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ .

(٢) انظر : عبدالمتعال الصعيدى ، المجددون فى الاسلام ، من القرن الأول الى الرابع عشر ، القاهرة : دار الحمالى للطباعة ، د . ب ، ص ١٨١ - ١٨٤ .

الحضارة الفارسية والهندية والرومانية والاغريقية والمصرية القديمة ونشأ من كل هذا حضارة جديدة أساسها القرآن والسنة وهى وإن تأثرت بالحضارات الأخرى واستوعبتها إلا أنها لم تستوعب فيها . والغزالى هو محمد بن محمد بن محمد أحمد الطوسى وقد ولد فى طوس وهى مقاطعة فى شمال شرق ايران ولكنه عرف بأبى حامد الغزالى نسبة إلى أن أباه كان يعمل بغزل الصوف ، ومع هذا فقد كان شديد الحب لعلماء الدين حتى تأثر كثيرا بآرائهم بحيث انه عند وفاته أوصى بالغزالى وأخيه أحمد أحد رجال الصوفية لكى يرعاهما ، وعلى الرغم من أن هذا الصوفى كان فقيرا الا أنه رعاهما ووجههما فى طريق العلم . وقد درس الفقه على المذهب الشافعى ثم أصبح مدرسا بالمدرسة النظامية ببغداد ، التى كان التدريس بها منتهى أمل أى عالم من العلماء . وقد كان الغزالى فى الواقع مقربا الى الوزير نظام الملك وهو الذى ساعده فى الالتحاق بالعمل بها . وبدأت تظهر عبقريته فقربه الخليفة العباسى إليه ، وهو الذى شجعه على اعداد كتابه «المستظهرى» الذى هاجم فيه المذاهب الدينية ، وقد كان هدف الغزالى الوصول الى الحقيقة . ومن هنا هاجم الفلسفات المختلفة القائمة فى ذلك الوقت وتأثر بالأشاعرة وهى مدرسة وجدت فى الوسط خير تحنول . أى أنها لاتؤمن بالتطرف واتخذت من المنطق الأرسطى وسيلة لوصول لهدفها . وقد تأثر أستاذهم ابو الحسن الأشعرى بمنطق أرسطو وهذه المدرسة وان نشأت فى ظل المعتزلة الا أنها انفصلت عنها .

وباختصار فقد رفع الغزالى رأى هذه المدرسة التى تنادى بالحل الوسط وقد ظل الغزالى فى عزلة اختيارية لمدة ١١ عاما ، ثم خرج الى الناس ليفيدوا من علمه واتجه الى محاربة رجال الفلسفة والمشتغلين بها ورجال الدين الذين لايعرفون الا القشور والذين صبغوا الحياة الفكرية والثقافية بطابع أبعد عن روح الاسلام السمحة . ثم عاد للتدريس والدعوة لقيم الاسلام وخرج من بغداد عام ٤٨٨ ليؤدى فريضة الحج ثم توجه الى دمشق وزار المسجد الأقصى ورحل الى الاسكندرية ، ولكنه عاد الى خراسان مسقط رأسه وتولى الاشراف على المدرسة النظامية بنيسابور ولكنه هجرها وانتقل الى بلدته طوس حيث عكف على التأليف وهو يهدف

إلى ارجاع الناس إلى النبع الأول والأوحد وهو القرآن والسنة النبوية حيث بهما انتشر الاسلام وبالابتعاد عنهما كثر الجدل والصراع . ومن الملاحظ أن الغزالى فى انشغاله بالصوفية لم يبد برأيه فى التغلغل الصليبى فى شمال فلسطين ، الأمر الذى ينتقد من جانب كثيرين ، ولكن البعض يرد على هذا بأنه وهو المسلم المدافع عن الاسلام وتعاليمه الحقة من المعتقد أنه قد أبدى رأيه ولكنه لم يصل إلينا .

آراء الغزالى السياسية :

على الرغم من قلة تلك الآراء نسبيا الا أنها تميزت بأنها كانت متكاملة واستطاع أن يوضح افكاره هذه دون الخلط بينها وبين الفقه كما فعل غيره . وقد ربطها بالأخلاق فى هذا المجال فقد أكد على مكانة السياسة ودورها فى الدولة وعلاقتها بالدين موضحا أن للدولة وظائف أساسية[٣] وان هذه الوظائف بالضرورة مختلفة فهناك فى رأيه **أصول لاقوام للعالم دونها** مثل الزراعة – الحياكة – **البناء** – السياسة – وهى للتأليف والتعاون على ضبط أسباب المعيشة . **أما القسم الثانى** فهى الاعمال المهيئة لكل واحدة من هذه الصناعات . **أما القسم الثالث** فهى الأعمال المزينة للاصول ويعنينا بالذات السياسية . وقد اعتبر أن السياسة أشرف هذه الأصول وأنها أساسا للاصلاح وهى تستدعى من الأعمال مايستدعيه غيرها وأن من يتكفل بها يستخدم سائر الصناع ويحتكم عليهم . ويعنى الغزالى بالسياسة وفقا لرأيه استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المستقيم فى الدنيا والآخرة وقد أوضح أن **للسياسة أربع مراتب** :

الأولى : وهى العليا ، سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة فى ظاهرهم وباطنهم .

الثانية : سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا ولكن على ظاهرهم فقط .

الثالثة : سياسة العالم بالله وبدينه فالعلماء هم ورثة الأنبياء وحكمهم على باطن الخاصة فقط .

---

(٣) الامام ابى حامد محمد بن محمد الغزالى المتوفى ٥٠٥ هـ ، احياء علوم الدين ، خمسة أجزاء ، بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، د . ت .

الرابعة : سياسة الوعاظ وحكمهم على بواطن العامة فقط .

وفى رأيه أن أشرف هذه المقامات بعد النبوة هى السياسة بمعنى افادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة وارشادهم الى الاخلاق المحمودة التى تؤدى الى السعادة .

ومن ذلك يتضح ربط السياسة بالاخلاق عند الغزالى فهو يرى أن الشريعة الاسلامية قد أوجدت الحلول للمشاكل التى تواجه الانسان فى حياته فلا انفصال بين الدين والدنيا ولا الدين والسياسة .

وباختصار يمكن القول بأن الغزالى أكد على قوة السلطان وضرورة سيطرته على الأفراد . وهو لم يناد بالاستبداد بل نادى بالقوة القائمة على العدل حتى يتحقق للناس الأمن والأمان من خلال السلطان وهذه هى مهمة السياسة .

ولهذا قيل إن الدين والسلطان توأمان[٤] فالدين أصل والسلطان حارس وما لاأصل له فهو مهدوم وما لاحارس له فهو ضائع .

وفى هذا المجال يوضح الغزالى أهمية رجال الدين أى أهمية العلماء الفقهاء فى الدين . حيث الفقيه هو العالم بقانون السياسة وبطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات . والفقيه هو معلم السلطان والفقهاء يرشدون السلاطين الى طريق سياسة الخلق حتى يمكن أن تنتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا وبالتالي تنتظم أمورهم فى الآخرة . حيث أوضح ان الدنيا منزل من منازل الاخرة بل انها مزرعة الآخرة والدين لايقوم الا بالدنيا ، ومن هنا جاء تأكيده وتكراره على أن الدين والملك توأمان .

ومن تعريفه لكلمة السياسة يستفاد من آرائه انها تعنى احكام النظام ونشر الأمن عن طريق استخدام القوة مع الخارجين على النظام والعنف عند تدبير امور الدولة مع اتباع الحزم بما يظهر هيبة الملك ، وقد ردد

(٤) فى رواية أخرى «الدين والملك» .
انظر : أبىحامد محمد بن محمد الغزالى ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ، القاهرة : مكتبة الجندى ، د . ت . ، ٦٣ .

نفس هذا المعنى فى العديد من كتاباته وفى العديد من المجالات وبالتالى فان السياسة باختصار تعنى استعمال القوة والعنف فى ادارة وتنظيم أمور الدولة واشاعة الأمن والأمان . فهو قد اهتم بالحاكم القوى . ولكننا نجد أن تلك القوة هى المستندة على الشريعة والتى قوامها الايمان والعدل وبالتالى فقد قدم الغزالى فى كتابه «التبر المسبوك فى نصيحة الملوك» مجموعة من النصائح والارشادات وهو يخاطب السلطان محمد بن ملك شاه حيث أخذ يذكره بما أعطاه الله من نعم ظاهرة يجب أن يتحدث عنها ويشكر الله عليها كما أخذ يذكره بعواقب الغرور . وقد ركز أساسا على الايمان باعتباره أساس الدولة الاسلامية ويجب أن يكون شعار الحاكم المسلم . وأوضح أن الايمان كالشجرة لها أصول وفروع : فأصول الايمان - وهى عشرة فى رأيه - تدور حول العقيدة ، أما فروعه - وهى عشرة أيضا - فتتمثل فى العمل بالأركان وتتركز حول العدل[٥] ، وعلى الحاكم أن يتمشى فى سلوكه مع العمل بالفرائض[٦] . وقد فسر أصولا عشرة للعدل باعتبارها فروع الايمان وتمثل أسس الحكم عنده .

أصول العدل كأساس للحكم :

قدم الغزالى للحاكم أسسا عشرة يستند اليها فى حكمه باعتبارها أسس الدولة فى الاسلام ، فقد فسر هذه الأصول فى شكل نصائح للحاكم تتمثل فى التالى[٧] :

أولا : أن يعرف الحاكم قدر الولاية وخطرها فمن قام بحقها نال السعادة المطلقة ومن قصر بحقها نال الشقاء الذى مابعده شقاء إلا الكفر بالله . ونظرا لأن خطر الولاية عظيم فإن الحاكم لايسلم إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر .

---

(٥) لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، ص ٧ - ١٦ .

(٦) كما يوضح الغزالى بأن شجرة الايمان تروى من مصدرين او نبعين : الأول : هو معرفة الدنيا ولم أوجد فيها الانسان ، والثانى : هو معرفة النفس الأخير وادراك حقيقة الموت التى لامفر منها ، أى التوعية بعدم الغفلة . ويبدو فى هذا المجال اتجاه الغزالى الصوفى .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٦ - ٣٧ .

وعلى هذا فالأصل الثانى : هو التقرب الى العلماء والحرص على العمل بنصائحهم والحذر من علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا طمعا فى تحقيق مكاسب وأهداف شخصية ، بينما العالم لايطمع فيما عند الحاكم من مال وينصفه فى الوعظ وقول كلمة الحق . على أن يقبل الحاكم الوعظ .

الأصل الثالث : أن يهذب الامير عماله فهو مسئول عن ظلمهم كمسئوليته عن ظلم نفسه ، وبالتالى فيجب عليه مراقبتهم . حيث لايكفى ألا يظلم الحاكم بل يجب أن يتأكد من أن عماله كذلك يعدلون .

أما الأصل الرابع : فهو عدم التكبر والغضب فان ذلك من العدل أى أن الحاكم يجب ان يتميز بالعفو والصبر وعدم الغضب وأن يتعود الكرم والتجاوز .

أما الأصل الخامس : فهو أنه على الحاكم فى كل واقعة تصل اليه ان يقدر ماقد يقع على الرعية بحيث لايرضى لأحد مالا يرضاه لنفسه . بمعنى آخر لايجب على الحاكم أن يخون الرعية أو يغشهم .

الأصل السادس : هو قضاء حوائج الناس والنظر فى مظالمهم فى أسرع وقت – أى أن هذا الأساس يقوم على عدم تحقير انتظار أصحاب المطالب . حيث ان على الحاكم تحقيقا للعدل أن يقوم على مصالح كل الافراد وان هذا أفضل من نوافل العبادات .

الأصل السابع : البعد عن الشهوات من طعام وشراب أى الزهد فى الملابس الفاخرة والأطعمة الطيبة .

الأصل الثامن : أن يقوم الحاكم بأداء الأمور بالرفق واللطف والحكمة وأن يبعد عن الشدة والعنف متى أمكنه ذلك .

الأصل التاسع : ان يجتهد الحاكم حتى ترضى عنه الرعية أى الاجتهاد فى جلب رضاء الرعية ولكن فى ضوء الشرع أى فى الالتزام بتطبيق الشريعة الاسلامية . وعلى الحاكم ألا يغتر بمن يحاول التقرب إليه بالثناء والتملق ، بل ينبغى أن يكون له معتمدون يسألون عن حالة الرعية ليعلم عيبه من ألسنة الناس .

أما الأصل العاشر والأخير : فهو ألا يطلب الحاكم رضاء أحد من الناس عن طريق مخالفة الشرع .

وعلى هذا فان الغزالى فى تحليله للعدل والسياسة يوضح نظرية «السلطان ظل الله فى الأرض» حيث يبين أن الله اختار من الناس طائفتين :

الأولى الأنبياء : ليبينوا الطريق الصحيح للناس لعبادة الله ويوضحوا لهم الحق والباطل .

الثانية الملوك : ليرعوا مصالح الأفراد ويضمنوا عدم اعتداء بعضهم على بعض . «وان الله ملكهم أزمة الابرام والنقض فربط بهم مصالح خلقه فى معاشهم بحكمته وأحلهم أشرف محل» . وهو يؤكد على هذه المكانة العالية للحكام حيث انهم ظل الله فى أرضه ولذلك فعلى الرعية ان يقدموا لهم فروض الولاء والطاعة بل إنه يؤكد على أن الطاعة وحدها لاتكفى حيث يجب ايضا المحبة وفى قوله : «ان السلطان ظل الله فى أرضه . فينبغى ان يعلم ان من اعطاه الله درجة الملوك وجعله ظله فى الأرض فانه يجب على الخلق محبته ويلزمهم متابعته وطاعته ولايجوز لهم معصيته ومنازعته» ... «فينبغى لكل من آتاه الله الدين ، أن يحب الملوك والسلاطين . وأن يطيعهم فيما يأمرون ويعلم أن الله تعالى يعطى السلطنة والمملكة ، وأنه يعطى ملكه من يشاء ....»[٨]

ثم يتساءل الغزالى عمن هو السلطان العادل ؟ فيبين انه هو الذى يعدل بين العباد ويحذر من الفساد والظلم أينما وجد . أما الظالم فهو شؤم لايدوم فى الملك . ويضرب الغزالى العديد من الأمثلة على ذلك . ومن قوله : «إن الدين بالملك والملك بالجند والجند بالمال والمال بعمارة البلاد وعمارة البلاد بالعدل فى العباد»[٩] . وبالتالى فان العدل هو مفتاح كل

---

(٨) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٥٥ .
وفى قوله : «فينبغى أن تعلم أن عمارة الدنيا وخرابها من الملوك فاذا كان السلطان عادلا عمرت الدنيا وأمنت الرعايا ... واذا كان السلطان جائرا خربت الدنيا» .

شيء . وهو يوضح أن عمارة الدنيا من الملوك إذا كانوا عادلين ، كما أن خرابها أيضا منهم إذا كانوا ظالمين .

وهناك نوعان من الظلم :[١٠]

الأول : ظلم السلطان لنفسه وهو نتاج معصيته ، وهذا النوع يغفره الله له إذا تاب وعاد وذلك لأن آثارة محدودة ولاتمس الآخرين كثيرا حيث تتعلق أساسا بالشخص نفسه .

الثانى : ظلم السلطان لرعيته وجور القوى على الضعيف وكذلك جور الغنى على الفقير وهذا النوع من الظلم لايغفره الله .

وتوضيح الغزالى للعدل بأصوله المذكورة فى ضوء نظريته يوضح أن الدين والملك مرتبطان . ويتضح هذا من نظريته السابقة عن السلطان ظل الله فى ارضه وعليه فعلى الحاكم ان يحكم الناس بما أمر به الله وينهاهم عما نهى عنه الله .

أى أن على الحاكم أن يكون متدينا وعليه أن يتجنب الهوى والمنكر والشبهة والبدعة واتباع الشهوات ويهتم بدينه ويدافع عنه من الحاقدين الذين يريدون به سوءا وعليه أن يرسل جنوده إلى ثغور الدولة البعيدة للدفاع عنها ضد أى هجوم أو عدوان وأن يجتهد فى اعزاز الحق . كما أن على الحاكم أن يكون على علم دائم بسيرة من سبقه من الملوك العادلين حتى يقتدى بهم . فضلا عن هذا فإنه يجب على الحاكم أن يكون قدوة لرعيته حيث يقال ان الناس على دين ملوكهم . فطباع الرعية نتاج طباع ملوكهم ، «وصلاح الناس فى حسن سيرة الملك»[١١] ، وفى نصائحه للأمير يقدم الغزالى خطة عمل يتحقق من خلالها الاعتدال وذلك فى رأيه بتقسيم النهار إلى أربعة أقسام تخصص لطاعة الله وعبادته والنظر فى أمر الرعية وتدبير أمر الدولة والراحة والأكل والشرب وممارسة رياضة صحية مفيدة .

---

(١٠) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(١١) «ليعلم أنه فى كل زمن يقتدى الرعية بالسلطان ويعملون بأعماله. ويقتدون بأفعاله من القبيح والجميل واتباع الشهوات وإدراك الارادات» .
المرجع السابق ، ص ٦٤ - ٦٥ .

وهو ينصح الملوك بعدم الانشغال الدائم باللهو والرياضة حيث فى هذا ضياع للوقت على حساب جمهور الرعية . كما ينصحهم بابعاد «الأدنياء والأراذل» عن دولتهم أى تطهير الدولة وعمارتها بتقريب العلماء وأصحاب الحكمة .

ولكنه فى نفس الوقت ينصح بعدم مصاحبة الملوك وذلك فى قوله: «لاتصحب السلطان واياك وخدمته لأنك إن كنت له مطيعا أتعبك ، وإن خالفته قتلك وأعطبك» .

ويؤكد الغزالى على قول الرسول صلى الله عليه وسلم «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامام راع ومسئول عن رعيته» وبالتالى يجب أن يقوم الحاكم بالحكم على قدم المساواة . فالعدل يقتضى عدم التفرقة حسب الرتب والمناصب ويقتضى انصاف المظلوم وعدم الاستحياء من الحق والاستماتة فى تحقيقه .

كما أكد على ضرورة القوة والشدة بنشر الامن والاستقرار فى الدولة . وأكد على ضرورة الأخذ بالشورى والبعد عن الغرور . كما اكد على ضرورة تقديم العون للمحتاجين فى حالة الازمات وذلك من خزائن الدولة . كما امر ونادى بضرورة أن يأمر الحاكم بالرفق بالرعية فى وقت الازمات حتى لايدفعهم ضعفهم للهجرة ومن هنا تضعف الدولة بهذه الهجرة وفى النهاية هى الخاسرة . وفى توضيحه لصفات الحاكم باختصار يرى ان الحاكم يجب أن يكون الاكبر علما والأرجح عقلا وان يكون جادا حاسما حتى يستطيع ان يقر الأمن والنظام فى الدولة وان يكون محاربا للظلم والجور .

وهو يعدد وظائف الحاكم ومسئوليته التى تتمثل فى مراقبة احكام دولته وتسيير نظام الحكم على اساس من العدل . كما ان من مسئوليته ايضا حسن اختيار وزرائه وأن تكون له سياسة واضحة حتى لايكون هذا سببا فى فقد وهلاك دولته .

ويؤكد الغزالى فى هذا المجال من خلال الأمثلة على أن جور السلطان مائة عام ولاجور الرعية على بعضها البعض سنة واحدة .

وظيفة الدولة :

وفيما يتعلق بوظيفة الدولة فقد أشار في عدة مجالات الى ان من أهم وظائفها : أولا ، تحقيق الأمن والطمأنينة على أساس انه أساس اسباب الاستقرار في الدولة . أي أن تحقيق حياة هادئة للأفراد لايتوافر الا بالأمن والطمأنينة . **ثانيا** : مرتبطة بالأولى وهي تحقيق العدل وبمفهوم المخالفة رفع الظلم عن الأفراد . **أما ثالثا** : فهي تحقيق حياة فاضلة للافراد . والحياة الفاضلة يعنى بها الحياة الفاضلة بشقيها في الدنيا والآخرة .

أسباب انهيار الدولة :

وقد جاء حديثه عن أسباب انهيار الدولة حتى يحذر السلطان منها ليتفاداها وليحافظ على مملكته وعرشه . ويوضح هذه الأسباب في :

الاستبداد بالرأى وإهمال المشورة وسوء التدبير - انتشار الجهل في الطبقة الحاكمة وانتشار الغرور فيهم مما يجعلهم لايشعرون بمواطن الضعف والخلل في الدولة ، وبالتالي لايسارعون بالاصلاح مما يؤدى الى تدهور الأوضاع وينتهي الأمر بزوال الدولة . أما السبب الأخير في زوال وانهيار الدولة فهو تسليم الأمر لغير أهله . وانتشار الظلم والفساد مما يؤدى الى تذمر الافراد وبالتالي خروجهم على السلطان وهجرتهم للدولة .

الوزير وصفاته عند الغزالي :

تناول الغزالي فيما تناول الوزراء وأهمية دورهم في تسيير أمور الدولة . وأوضح مايجب أن يتوافر في هؤلاء من شروط حتى يمكنهم أن يحسنوا تقديم المشورة ومساعدته . ويوضح ان على الوزير ان يساند الحاكم بالمشورة ويكون طائعا له طالما كان عادلا وصالحا . كما أن عليه أن يرشده بالرفق اذا حاد عن العدل . كما أن عليه أن يحفظ سر السلطان ويدبر أحوال المملكة ويعمرها وينظم أمورها المالية . وأن يسوس معه الحكم ويحقق معه اقامة العدل بين الرعية .

والغزالى لايكتفى بتوضيح واجبات الوزراء بل يؤكد على الصفات الواجب توافرها فيهم حتى يمكنهم القيام بواجباتهم على خير وجه وهو يلخصها فى **العقل والعلم** حتى تتضح له الأمور فلا يصح أن يكون جاهلا حتى اذا كانت له مكانة عالية ، **والشجاعة** حتى لا يدخله الخوف فى غير موضع الخوف فتفسد سياسته . **والفطنة واليقظة** حتى لا تغيب عنه الأمور صغيرة كانت أم كبيرة **والصدق مع كتمان السر** إذا أودعه السلطان إياه ، **وان يكون لبقا وذا تجارب وخبرة واسعة** ليسهل الأمور على الملك .

بمعنى آخر فان الغزالى أورد من الصفات ما يضمن صدور القرارات السليمة أو تنفيذها التنفيذ السليم بحيث يكون الوزير أمينا على ما يوكل اليه من سلطات فيحسن استعمالها لصالح الرعية . وفى هذا المجال تجدر ملاحظة أن الغزالى أكد على المسئولية الحقيقية الأصيلة للحاكم . وأن أى ظلم يقع من مساعديه هو ظلم منه نفسه ، ومن هنا كانت ضرورة حسن اختيار الحاكم لهم تأكيدا لمفهوم العدل السابق توضيحه .

نظرية الامامة :

وتأكيدا لدور الحاكم فى الدولة وأهميته وتوضيحا لما سبق من آراء بشأن وظيفة الحكم ودور القائم بها فان الغزالى تناول نظرية الامامة مؤكدا على حتميتها وعلى وجوب نصب الامام وان هذا مأخوذ من العقل بل هو واجب شرعا . أى أنه يقيم البرهان الشرعى القاطع على وجوبه .

الصفات التى يجب توافرها فى الامام :

وقد اهتم الغزالى بتوضيح صفات الامام كشروط للامامة وهى : البلوغ - العقل - الحرية - الذكورية - نسب قريش - سلامة السمع والبصر ،اما عن الصفات المكتسبة فهى : النجدة - الكفاية - الورع - العلم .

مساهمات الغزالى فى الفكر السياسى :

والغزالى قد قدم إسهاما كبيرا فى مجال الفكر السياسى ويعتبر البعض ان الغزالى اهم المفكرين الاسلاميين السياسيين قاطبة .

وهو يحاول العودة بالاسلام الى صورته الأصيلة ومنبعه الاصلى وتخليصه من الشوائب التى ألحقتها الفرق الاسلامية المختلفة . ويعتبر البعض ان الغزالى كان له اثره الكبير فى ابعاد الاسلام عن الفلسفة . وان كان يأخذ عليه البعض اتجاهه التصوفى الذى صبغ أفكاره السياسية . وقد أسهم الغزالى إسهاما واضحا وضخما فى مجال التحليل السياسى مع تنحية الفقه جانبا . ويقول البعض ان الغزالى استطاع ان يقيم أسس الدولة الاسلامية مع توضيح مكانة السياسة كعلم .

وفى الواقع فان من أهم مساهمات الغزالى ماقدمه من نصائح للحاكم أو الأمير كسبيل لخلاص دولته من الانحلال والتفكك على أساس الالتزام بالدين والعودة الى النبع الأصيل ممثلا فى القرآن والسنة مع تأكيده على القوة المستندة الى العدل المستمد من الدين .

وهو فى هذا وان تشابه مع مكيافيللى فى هدف تخليص الدولة من التفكك والانحلال السياسى إلا أنه اختلف عنه من حيث تأكيد مكيافيللى على أن : «الغاية تبرر الوسيلة» وانه فى سبيل تحقيق الاهداف السياسية - خاصة الوحدة الوطنية - لابد من القوة المستندة الى الاستبداد .

ففى الوقت الذى ربط فيه الغزالى السياسة بالدين والدولة والحاكم ، فان مكيافيللى فصل تماما بين الاخلاق والسياسة وبين الدين والدولة ونظر الى الدين نظرة نفعية وفقا لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة .

واذا كان الغزالى قد اعتزل عالمه وما به من فساد ، مغرقا فى الصوفية ، فإن ابن تيمية قد حمل سيفه وقلمه معا فى حملة استمرت طوال حياته ترجم بها آراءه فى الجهاد .

الفصل الخامس

الامـــام ابن تيمية
(٦٦١ - ٧٢٨ هـ)

يعرف بأبى العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين ابن عبد السلامبن تيمية ولد فى حران فى شمال بلاد الشام ثم هاجر مع أسرته - فرارا من غزو التتار-الى دمشق التى كانت فى ذلك الوقت مركز اشعاع ثقافى وملتقى العلماء(١) . وقد جاء ميلاده بعد ٥ سنوات من تدمير بغداد على يد التتار وبعد ٣ سنوات من دخولهم الى حلب ودمشق ، وقد شهد فى صغره آثار الدمار الذى خلفته تلك الهجمات وماتميزت به من وحشية وبربرية . كما كان لانتصار المسلمين فى عين جالوت قبل مولده بثلاث سنوات ، وكذلك فتوحات الظاهر بيبرس - الذى ولد فى عصره والذى حكم مصر والشام وتميز بأنه كان أقوى حاكم مسلم بعد صلاح الدين الايوبى اعتنى بالجهاد والفتوحات - تركت ذكرياتها فى تكوين شخصيته وحياته . ولكن تاريخ ابن تيمية الاصلاحى والتجديدى يرتبط بالخليفة الناصر الذى كان الخليفة الحقيقى للظاهر بيبرس والمشابه له فى العديد من الخصائص فقد كان المعاصر الأصيل لابن تيمية والذى انتصر على التتار انتصارا كبيرا وأعلى شأن الأمة الاسلامية .

---

(١) لمزيد من المعلومات عن ابن تيمية وآرائه عامة انظر :
ابو الحسن على الحسنى الندوى ، الحافظ احمد بن تيمية ، الكويت : دار القلم ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م . ودكتور عبد الفتاح احمد ابراهيم ، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ .

وقد جاء ابن تيمية من أسرة توارثت العلم حيث كان ابوه وجده من كبار العلماء ، كما عرفت اسرته باتباع مذهب ابن حنبل ، بل ان جده مجد الدين كان أماما من ائمة الحنابلة عرف بعلمه الكبير واجتهاده ولذا فقد عرف «بالمجتهد المطلق»(٢) .

وقد درس في دمشق واصبح من الائمة المشهورين وعاش فى فترة مليئة بالاحداث حيث تعرضت ديار الاسلام للغزوات الصليبية المكثفة وحيث اتجهت الانقسامات والمذاهب الفكرية الى التصارع فيما بينها . وتطورت العصبيات والتعصبات التى حجبت عنهم الاسس الأصيلة للاسلام . وبالتالى فقد انقسم المسلمون فى التفكير السياسى من جهة وانحرف البعض عن تعاليم الاسلام وخرج عليها من جهة أخرى . وفى هذا الجو من الصراع جاء ابن تيمية ثائرا على الانحرافات فى العالم الاسلامي ومناديا بضرورة العودة الى النبع الأصيل من الاسلام ، وخط سيره الأصلى - فقد كان سلفيا وحنبليا متشددا يبتعد عن التجديد ، الأمر الذى اعتبره بدعة وكانت لآرائه آثارها فى معاداة علماء عصره . ومن الجدير بالذكر أن ابن تيمية لم يكن بالعالم المعزول عن مجتمعه بل انه اشترك فى الجهاد ضد التتار الذين زحفوا على الشام كما أنه تعرض للعقاب وسجن ثلاث مرات نتيجة لآرائه المهاجمة خاصة للصوفية والبدع المرتبطة بها خاصة زيارة قبور الأولياء والتضرع اليهم ، بل إنه مات فى النهاية فى السجن(٣) .

وأقل مايمكن أن يقال عن ابن تيمية أنه كان رجل علم وعمل ، رجل فكر وسيف . وقد اقترن اسمه بالجهاد عملا وفكرا . فقد كرس حياته العملية للجهاد فى رفع راية الاسلام الحق ومقاومة البدع والضلالة ، كما

---

(٢) د . عبد اللطيف محمد العبد ، دراسات فى فكر ابن تيمية ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، ص ٥ .

(٣) توفى ابن تيمية فى سجن قلعة دمشق بعد ان قضى فيه نحو عامين . وقد خرج فى جنازته نحو ٥٠٠ ألف شخص . وقد زاره قبل وفاته الملك شمس الدين معتذرا عما بدر فى حقه . انظر المرجع السابق ، ص ٢٧ .

يعتبر من أهم من كتب عن الجهاد ، ومازالت آراؤه فى شأنه حية وتلهم افكار الكثيرين حتى عصرنا الحالى . من ناحية أخرى ، فلم يكن ابن تيمية بالمفكر المثالى المنعزل عن العالم ، فقد حمل السيف وشارك فى الجهاد فى الميدان : الجهاد ضد التتار ثم ضد الملحدين والمفسدين . واذا كان الغزالى قد اعتزل عالمه وما به من فساد مغرقا فى الصوفية فلم يحارب ماحوله من فساد مكتفيا باشهار قلمه ، فان ابن تيمية حمل سيفه وقلمه فى حملة كرس لها حياته حتى مات من أجلها ، مترجما بها آراءه فى الجهاد .

ومما يذكر عن ابن تيمية انه انتقد المنطق الأرسطى والف كتابا فى هذا الشأن على الرغم من أن هذا المنطق الأرسطى كانت له أهمية خاصة بين علماء المسلمين الأمر الذى وضح فى كتابات الفارابى كما نراه أيضا فى رأى الغزالى من أن هذا المنطق هو «معيار العلوم» ، وبالتالى فان ابن تيمية يعتبر سباقا على الكثيرين من المفكرين فى العصر الحديث ، من امثال بيكون وديكارت وغيرهم الذين قاموا من بعده بذلك وان كان ابن تيمية أكثر شمولا وقوة فى تحليله للمنطق الارسطى ونقده له . كما هاجم المنهج الفلسفى الحكمى العقلى ، معتبرا أنه قد غطى على عقل العلماء المسلمين وطمس تفكيرهم حيث الحكميات والعقليات ماهى فى رأيه الا جهالات وضلالات . فضلا عن أنه هاجم انحراف المتصوفة[٤] وما اتبعوه من بدع كما سبق ذكره .

ومن الجدير توضيح موقف ابن تيمية من التجديد . حيث ينظر اليه البعض على أنه ضد التجديد والبعض الآخر على انه من أهم المجددين . وفى الواقع فان ابن تيمية كان ضد البدع والمغالاة وماأدخل على الدين وممارساته من شوائب ، ولكنه فى نفس الوقت كان مع التجديد القائم على استخدام العقل . حيث أكد على ضرورة أن يستخدم العالم عقله فى تفهم الاسلام وان هذا لايتنافى مع ماأمر به الاسلام ونهى عنه[٥] .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩ - ٧٥ .

(٥) يؤكد ابن تيمية موقفه هذا بقوله : «لم يبعث الله الرسل الا الى ذوى العقل ، ولم يقع التكليف الا مع وجوده . فكيف يقال إنه مخالف لبعض ما جاءت به الرسل الكرام عن الله تعالى ؟ هذا باطل قطعا . يشهد له كل عقل سليم ، ولكن : «من لم يجعل الله له نورا فما له من نور» .
انظر المرجع السابق ، ص ١٥ .

وتدور جهود ابن تيمية فى مجال التجديد - بمفهومه السابق - والاصلاح فى التالى[٦] :

- تجديد عقيدة التوحيد وابطال العقائد والتقاليد المشركة .
- نقد الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وترجيح منهج الكتاب والسنة وأسلوبهما على كل منهج وأسلوب .
- الرد على الفرق والملل غير الاسلامية ومقاومة عقائدها وتقاليدها وتأثيرها .
- تجديد العلوم الشرعية وبعث الفكر الاسلامى .

هذا وقد كان ابن تيمية ثرى العطاء فقد ترك نحو ٣٠٠ مؤلف فى مجالات التفسير وعلم الكلام والفقه والرد على الفلاسفة والمتصوفة والفرق الاسلامية المختلفة وغيرها من العلوم ولكن أهم مؤلفاته التى تتناول جوانب سياسية هى : «السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية» ، «والحسبة فى الاسلام» .

آراء ابن تيمية فى نشأة الدولة :[٧]

يرى ابن تيمية ان الانسان مدنى بطبعه ميال الى الاجتماع والتعاون وتبادل المنافع مع غيره من الافراد فضلا عن دفع المضار . وأن مصلحة بنى آدم سواء فى الدنيا أو الأخرة لاتتم الا بهذا . وبالتالى فان الناس لابد لهم من آمر وناه ليأمرهم بما يحقق المصلحة والأهداف وينهاهم عن المفاسد . هذا الآمر الناهى هو من يكون رئيسا فعليا يتولى حكمهم وأمرهم . وبالتالى فان إقامة الحاكم الأعلى تعد أمرا ضروريا لخير الناس فى الدنيا الآخرة . وعليه فيجب طاعته والنصح اذا لزم الأمر والدين النصيحة وهو يؤكد على هذا ويسترشد بقول الرسول صلى الله عليه وسلم الذى كرره مرارا «الدين النصيحة» . وبالتالى فوجود آمر وناه - أى

---

(٦) الندوى ، مرجع سابق ، ص ١٧١ . وللتحليل ومزيد من المعلومات انظر : ص ١٧١ - ٣١١ . انظر ايضا : الصعيدى ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢ - ٢٦٧ .

(٧) شيخ الاسلام تقى الدين احمد بن تيمية ، الحسبة فى الاسلام ، الاسكندرية : دار عمر ابن الخطاب ، د . ت ، ص ٤ .

وجود حاكم – أمر حتمى يتطلبه اجتماع الافراد وتحقيق مصالحهم . ومن ثم فقد أمر الله الأفراد بطاعة أولى الأمر ، كما أمر أولى الأمر بأن يردوا الأمانات الى أهلها ، وأن يحكموا بالعدل .

الولاية وأركانها :(٨)

يوضح ابن تيمية فى هذا المجال بأن الولاية هى الكلمة العامة التى أطلقها المسلمون على سلطة الحكم وتشمل جميع مراتب الحكم من الامامة العظمى حتى أصغر الوظائف .

وفى مجال التأكيد على أهمية ولاية أمر الناس باعتبارها من أعظم واجبات الدين بل لاقيام للدين الا بها يؤكد ابن تيمية على نظرية «السلطان ظل الله فى الأرض» وينكر مقولة «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان» .

ويوضح ابن تيمية ان رئيس الدولة لايستطيع ان يباشر كل الامور بنفسه فلابد له ممن يعاونونه فى ادارة شئون الأمة . وهؤلاء يقومون بما يوكل اليهم من اعمال وعليه فعلى الحاكم ان يحسن اختيار هؤلاء حيث أنه بمقدار حسن اختيارهم تكون الادارة صالحة لانه يكون قد وضع كل أمر فى يد من يحسنه . أى أن ابن تيمية نادى بوضع الرجل المناسب فى المكان المناسب تحقيقا للصالح العام وضمانا لحسن سير الأمور فى الدولة . ويوضح ابن تيمية أن الولاة وكلاء عن الأمة وأجراء لها وأن الولاية لها ركنان :(٩)

الاول : القوة .
الثانى : الأمانة .

وافكار ابن تيمية السياسية المرتكزة على الدين تتضح فى كتابه «السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية» . ولقد أراد ابن تيمية فى

---

(٨) شيخ الاسلام تقى الدين أحمد بن تيمية ، السياسة الشرعية فى أصلاح الراعى والرعية ، كتاب الهلال ، القاهره : دار الهلال ، ١٩٨١ ، ص ١٥٣ – ١٥٦ .

(٩) يستند فى هذا على قوله تعالى «إن خير من استأجرت القوى الأمين» القصص : ٢٦ .

هذا الكتاب محاولة اصلاح حال مجتمعه والقضاء على الفساد والانحلال على أثر ماأصاب الأمة الاسلامية فى حروبها مع الصليبيين والتتار[١٠] .

وفى اطار الانقسامات المذهبية الحادة لاحظ ابن تيمية أن فساد الأمة راجع الى فساد الولاة وسوء اختيارهم لعمالهم . وبالتالى حاول أن يقدم نموذجا للحكم فى الاسلام على أساس أن اصلاح امر الناس لايتم الا إذا كان الحكم سليما .

وفى كتابه المذكور تبدو أهمية ربط السياسة بالدين أى التأكيد على السياسة المرتكزة على الدين من وصف السياسة التى تناولها بأنها شرعية . كما انه يستند فى تحليله على ماجاء فى القرآن الكريم : «ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا ° يأيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا»[١١] . فالآية الأولى خاصة بولاة الأمور ، والثانية خاصة بالرعية . **وعليه فالامانات نوعان : الولايات** – وهى أهمها وهى سبب نزول الآية[١٢] – **والأموال وهى المعنى العام للأمانات .**

فمن أهم الأمانات التى يجب أداؤها الى أهلها هى تولية الأصلح – اى الصالح الموجود ، فاذا لم يوجد فعليه أن يختار الأمثل فالأمثل فى كل منصب وأن يكون عادلا فى هذا الاختيار قدر استطاعته

---

(١٠) كتب ابن تيمية مؤلفه هذا وهو عبارة عن رسالة بطلب ولى الأمر فى مصر والشام فى عصره وهو الملك الناصر ابو الفتح محمد بن قلاوون بن عبد الله الصالحى (٦٨٤ – ٧٤١) .

(١١) سورة النساء : ٥٨ – ٥٩ .

(١٢) يذكر ان سبب نزولها ان الرسول بعد ان فتح مكة وتسلم مفاتيح الكعبة من بنى شيبة فطلبها العباس ليجمع بين سقاية الحاج وسدانة الكعبة فنزلت الآية لتحول دون ذلك ولتبقى مفاتيح الكعبة مع من يقومون بتلك المهام خير قيام .
انظر : المرجع السابق ، ص ١٢ – ١٧ .

ومعرفة الأصلح تكون عن طريق تحديد الغاية من الولاية ثم الوسيلة التى توصل لتلك الغاية . واذا تساوى شخصان فيقترع بينهما . وابن تيمية يؤكد على ضرورة أن يقوم الوالى بتعيين الأصلح وألا يعطى الولاية أو المنصب لمن طلبه أو أسرع بطلبه بل لمن يستطيع حسن تأدية مهام المنصب . ومع هذا فقد كان حريصا على ابراز أن الحاكم قد يعمد الى عدم الالتزام بتولية الأصلح نظرا لوجود بعض العوامل المؤثرة مثل القرابة ، أو الصداقة أو الانتماء للبلد الواحد ، أو الجنس الواحد أو المذهب الواحد أو بسبب ضغون فى نفسه وقلبه على الأحق بالولاية أو المنصب أو حتى يكون بسبب رشوة حصل عليها من غير الأصلح حتى يوليه . ولكن كل هذه الحالات تخرج عن قاعدة تولية الأصلح ويكون الحاكم اذا ماقام بها قد خان الله ورسوله ولم يؤد الأمانة الى أصحابها ، أى خان مااؤتمن عليه .

كما يقدم ابن تيمية مبدأ هاما مؤداه انه إذا لم تتم المصلحة بشخص واحد لعدم توافر المقومات المطلوبة من قوة وامانة وغيرها ، فيجب الجمع بين أكثر من فرد وذلك تحقيقا للكفاية المطلوبة فحفظ الأموال يتطلب الأمانة ، لكن جبايتها تتطلب القوة . من ناحية أخرى فانه يؤكد على مبدأ هام آخر وهو جواز تولية غير الأهل للوظيفة اذا كان أصلح الموجود وذلك للضرورة . ففى رأيه أنه مالا يتم الواجب الا به فهو واجب .

فابن تيمية يؤكد على **القوة والامانة** : ويرى أن القوة أساس الولاية . كما يرى أن القوة تختلف باختلاف الأحوال والأعمال . فالقوة فى كل ولاية بحسبها . فالقوة فى امارة الحرب ترجع الى شجاعة القلب والخبرة بالحرب وبالمخادعة : فالحرب خدعة كما يقول ابن تيمية ، وترجع ايضا الى القدرة على أنواع القتال . أما القوة فى الحكم بين الناس فترجع الى العلم بالعدل الذى يدل عليه الكتاب والسنة وكذلك القدرة على تنفيذ الأحكام . ويقول ابن تيمية إن اجتماع القوة والامانة فى الناس قليل لذا فيقدم فى ولاية الحروب القوى الشجاع وان كان فيه فجور على الضعيف العاجز وان كان أمينا . كما يرى أن منصب القضاء يحتاج للعلم بالأوامر الشرعية والورع والتقوى ثم الى الكفاية للقيام بها . ويركز ابن

تيمية على ضرورة العدل لاصلاح الناس ويستشهد في هذا بالقرآن والسنة وعليه ففي رأيه أن «الأصلح في كل ولاية بحسبها»[١٣] . أما الأمانة فتتمثل في خشية الله ، وألا يشترى بآياته ثمنا قليلا ، وترك خشية الناس . وكل من يحكم بين الناس يجب أن يتحلى بهذه الابعاد الثلاثة للأمانة ، وقد استخدم ابن تيمية مفهوم القاضى بصورة واسعة.لتضم كل من يقضى بين اثنين سواء على المستوى العام في أعلى مستوى وتسلسلا للأدنى وكذلك المستوى الخاص (حتى في الفصل بين الأطفال في اللعب) .

أولو الأمر :[١٤]

في محاولة ابن تيمية للاجابة على من هم الذين يتولون قيادة الأمة ومن هم ولاة أمورها يرى أن أولى الأمر - أى أصحابه وذويه - هم الذين يأمرون الناس وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام . ولهذا فان اولى الأمر صنفان هما :

العلماء والأمراء

فاذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس وعلى كل منهم أن يأمر بما أمر الله وينهى عما نهى الله عنه . وتكلم ابن تيمية كثيرا عن الظلم الذى كثيرا مايقع من الولاة والرعية . فالولاة يأخذون مالا يحل لهم والرعية يمنعون مايجب «ولا لهم أن يمنعوا السلطان مايجب دفعه اليه من الحقوق وان كان ظالما» والله هو سائلهم عما استرعاهم[١٥]

الامام وسلطته عند ابن تيمية :

أما عن رأيه في أن الامام منفذ وليس بمشرع فيوضح أن حكم الامام وارادته ليست مطلقة وان الامام ليس مشرعاً يشرع للناس كما يشاء بل إنه منفذ لما تضمنه الكتاب والسنة من أحكام ومبادىء وبالتالى فطاعة

(١٣) ابن تيمية «السياسة الشرعية» ، مرجع سابق ، ص ٢٠ - ٢٨ .

(١٤) ابن تيمية ، الحسبة ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(١٥) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ٣٢ . للعديد من الاحاديث النبوية في هذا المجال انظر : ص ٣٢ - ٣٣ . انظر ايضا ص ٤٢ - ٤٨ .

الامام مقيدة بقيود وليست مطلقة . ومهمة الحاكم الأساسية هى إقامة العدل وتنفيذ أحكام الشريعة فالهدف من كافة الولايات هو أن يكون الحكم كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا ، وأن تسود العبودية لله فى الأرض .

ويرى ابن تيمية أنه لا لزوم للخروج على النظام السياسى مادامت أمور الدولة من دينية ودنيوية مستقرة . ويوضح أن نتائج الثورة والخروج على الحكام أشد مفسدة حتى ولو كان الخارج عليهم مؤمنا . وفى هذا المجال يلاحظ أن آراء ابن تيمية هذه قد تأثرت بموقفه من الشيعة الذين لايؤمنون بمشروعية هذا . كما تأثرت أيضا بظروف عصره التى اقتضت عدم الخروج على الحكومة التى تقف فى وجه التتار والصليبيين حماية للدولة الاسلامية حتى لو اختلت كثير من الشروط والمواصفات التى يجب أن تتوافر للحاكم .

أى أن ابن تيمية نظر لمصلحة الأمة البعيدة المدى وحفظ البلاد والدين أكثر من اهتمامه بالنص على صفات الحاكم المثالية . كما أنه باختصار لم يقر حق الثورة .

وظائف الدولة :

تناول ابن تيمية وظائف الدولة ورأى أن الدولة فى الاسلام تقوم بعدة وظائف يتطلبها تحقيق الصالح العام ورفع المضار لاقامة العدل فى حقوق الله وحقوق العباد . ويوضح هذه الوظائف فى :

أولا : الوظيفة المالية : موضحا أن كلا من الولاة والرعية عليه أن يؤدى للآخر مايجب عليه وعلى ولى الأمر وفقا لقوله «أن يأخذ المال من حله ، ويضعه فى حقه ، ولايمنعه من مستحقه»[١٦] ويذكر مصارف الدولة ومنها المصالح العامة كتحصين الثغور وعمارة الطرقات والجسور واقامة القناطر وغيرها بالاضافة الى رواتب الموظفين .

ثانيا : وظيفة اقامة العدل : وهى أوسع من الوظيفة القضائية وتشملها .

---

(١٦) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

ثالثا : وظيفة الجهاد :[١٧] ويؤكد على أهمية الجهاد فى الاسلام ومقصوده أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين ولكن يؤكد على عدم قتل النساء والصبيان والشيوخ والعميان والرهبان وأصحاب العلل وغيرهم ، وذلك عند جمهور العلماء الا اذا كانوا هم أنفسهم مقاتلين - على اساس انهم ليسوا أهل ممانعة[١٨] . هذا ولم يناقش ابن تيمية دور الدولة فقط فى الجهاد ولكن تناول دور الافراد وفقا لما دعا له الاسلام .

رابعا : وظيفة اعداد المواطنين وتوزيعهم على الاعمال : أى أن على الدولة مهمة اعداد المواطنين الصالحين لتأدية الاعمال التى هى فرض على الكافة والتى لاتتم مصلحة الناس الا بها . ويؤكد ابن تيمية على أهمية هذه الوظيفة حيث ترتبط بها صلاحية سيز الأمور فى الدولة .

خامسا : وظيفة الدولة من الناحية الاقتصادية : وقد كان ابن تيمية واضحا تماما فى هذه الوظيفة وعالج من خلالها العديد من المشكلات وتطرق الى مسائل أساسية منها متى يجوز للدولة أن تحد من حرية الفرد الاقتصادية فى التملك والعمل ؟ ومامدى هذا التدخل ان كان جائزا ومفيدا فى نظر الاسلام ؟ فقد استطاع ابن تيمية - وتعتبر هذه من أهم انجازاته - أن يكون من جزئيات هذه الاحكام نظرية متكاملة وأن يستنتج منها اتجاه الاسلام العام فى هذه القضية والتى تثير الاهتمام فى العالم حتى وقتنا الحاضر .

سادسا : وظيفة الدولة فى الناحية الدينية والخلقية : فلا تقتصر وظيفة الدولة فى الاسلام على الوظائف المذكورة ولكن تتعداها الى تنظيم الحياة الخلقية والدينية . ومن تنظيم الحياة الدينية - كما أوضح ابن تيمية - فتح المجال أمام عقيدة التوحيد المحررة للبشر من الوثنية حتى تنتشر وتعلو أمام معانى الحق والخير التى جاءت بها رسالة الاسلام . هذه الوظيفة أعطاها ابن تيمية مكانة خاصة تمشيا مع ماجاءت به رسالة

---

(١٧) عن الجهاد انظر : المرجع السابق ، ص ١٠٩ - ١٣١ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١١٤ .

الاسلام بازالة المنكرات التى تفسد الأخلاق التى حرمتها الشريعة وتهيئة الجو الصالح لارتقاء الناس خلقيا مع تهذيب نفوسهم والتدخل فى أعمال الناس الضارة واعتبر ان هذا أهم بكثير من التدخل فى أعمالهم الاقتصادية . فواجب الدولة فى رأى ابن تيمية هو العمل على منع الشر والمعصية وتيسير طرق الخير والطاعة بكافة الوسائل المشروعة .

وابن تيمية يؤكد على «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» الذى أنزل الله به كتبه وأرسل رسله موضحا أن «تحريم الخبائث يندرج فى معنى النهى عن المنكر كما أن إحلال الطيبات يندرج فى الأمر بالمعروف»[١٩] وفى هذا المجال يبين أن «الأمر بالمعروف لايكون إلا بالمعروف»[٢٠] .

نظام الحسبة عند ابن تيمية :

ويتضمن مراقبة سلوك الأفراد فى الدين والاقتصاد وفى كافة مجالات النشاط تحقيقا للعدل والفضيلة وفقا لمبادىء الشرع ويأمر المحتسب الناس بصدق الحديث وأداء الامانات وينهى عن المنكرات الكذب والخيانة وتطفيف الميزان ... وغيرها .

ابن تيمية والسياسة الاقتصادية للدولة :

ويوضح ابن تيمية فى مجال تدخل الدولة فى الاقتصاد ان الحرية هى الأصل وذلك فى حدود الاطار الذى حددته الشريعة للتملك وطرق الكسب والتصرف فيه . وانطلق ابن تيمية من مبدأ الحرية الى البحث فى تحديد الأحوال التى تقيد فيها هذه الحرية لمصلحة المجتمع عامة . وقد اورد ابن تيمية فى كتابه «الحسبة» بعض الحالات التى رأى فيها ضرورة

---

(١٩) ابن تيمية ، الحسبة ، مرجع سابق ، ص ٣٤ . ولمزيد من المعلومات عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر انظر ص ٣٤ – ٥٨ .
انظر : شيخ الاسلام ابن تيمية ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الطبعة الثانية ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٤٠١ هـ .

(٢٠) انظر : المرجع السابق ، ص ٢٢ .

التقييد للمصلحة العامة ، ومن ثم يكون التسعير والاجبار على البيع أو الاجبار على العمل وتحديد الأجر حين الضرورة .

فهناك عدة حالات يتحتم معها ضرورة **تحديد الأسعار**[٢١] **بل اجبار أصحاب السلع على بيعها** وهى حالات حاجة الناس الى السلعة والاحتكار وتواطؤ البائعين . فضلا عن هذا فقد نادى **بضرورة حذف الوسطاء** المستغلين وأوضح طريقة التسعير حتى يكون إجباريا . حيث نادى بضرورة جمع الحاكم لوجوه أهل السوق وغيرهم بحيث يطلع منهم على كيفية اقامة البيع والشراء ثم ينتهى الأمر بالاتفاق نهائيا على التسعير أى أن التسعير يتوصل اليه بعد معرفة مصالح الباعة والمشترين ولايكون فيه إجحاف بأى من الطرفين . ومن ناحية أخرى فان من الآراء المتقدمة التى جاء بها ابن تيمية هو أن **العمل واجب أجتماعى** ، فالعمل فرض على الانسان ويعتبر حق للمجتمع كله وهو أحد المظاهر الأساسية للتكافل الاجتماعى الذى يعتبر الامر بالمعروف أحد أوجهه . ويعتبر العمل واجبا قائما مادام المجتمع محتاجا اليه : ويذكر ابن تيمية حاجة الناس الى خبرة بعض الأفراد الأمر الذى يعتبر ضروريا للمجتمع ويمكن **الاجبار على العمل حين الضرورة** والحاجة وذلك بالتدخل من ولى الأمر. واذا احتاج الناس الى شيء هام فلا يجوز للعمال مطالبتهم بزيادة على حقهم اى لايجوز لهم زيادة أجورهم .

ومن الأفكار المبتكرة فى المجال الاقتصادى فى تحليل ابن تيمية مـا يتعلق بالسعر حيث اشار الي **قانون العرض والطلب** – وبذلك يكون قد سبق الاقتصاديين الكلاسيك أصحاب الحرية الاقتصادية . كما تناول آثار التسعير والتدخل مبينا الآثار السلبية التى يمكن أن تنتج عن التدخل من جانب ولى الأمر وفرضه على البائعين سعرا جائرا لاتراعى فيه مصلحتهم مما يؤدى الى افساد الأسعار واخفاء الأقوات . **وقد اشار الى مايعرف بالسوق السوداء حاليا** . وقد سبق ان حدد الحالات التى تتطلب التدخل كما حدد الأسس التى يقوم عليها التدخل .

---

(٢١) لمزيد من المعلومات عن التسعير انظر : ابن تيمية ، الحسبة ، مرجع سابق ، ص ١٨ – ٢٦ .

وبصفة عامة فقد اعتبر الحرية هى الأصل والتدخل استثناء فى حالات الضرورة . ومن ناحية أخرى فقد بحث فى تحديد أجور العمال وتقويمها وحلل العمل موضحا نظرته الاجتماعية له . فالعمل نفسه الذى هو جهد شخص الانسان له صفة اجتماعية كالمال ، وللمجتمع علاقة به وهو نفسه ليس ملكا فرديا مطلقا منفصلا تماما عن المجتمع . ومن هنا كانت آراؤه فى إمكان الاجبار على العمل خدمة للمجتمع . هذا ويلاحظ فى آراء ابن تيمية أن مبدأ العدل ينتظم فى جميع هذه الأمور ويعتبر المنطلق لافكاره بتدخل ولى الأمر فى تسعير السلع أو الأعمال أو الاجبار على البيع أو العمل ليس انتصارا لطبقة وانما هو اقامة للعدل فى المجتمع . ويذكر ابن تيمية قانونا اجتماعيا هاما هو : دوام المجتمعات القائمة على العدل وان كانت كافرة وعدم دوام الدول القائمة على الظلم وان كانت مسلمة . وقد بنى ابن تيمية العدل على أساس المساواة الحقوقية بين الناس وعدم المفاضلة بينهم . وفى قوله : فإن الناس لم يتنازعوا فى أن عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة . ولهذا يروى : الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولاينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة(٢٢) . وهو يكرر نفس المعنى قائلا : «وأمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى فيه اشتراك فى أنواع الإثم ، أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق وان لم تشترك في الاثم ولهذا قيل : ان الله يقيم الدولة العادلة وان كانت كافرة . ولايقيم الظالمة وان كانت مسلمة»(٢٣) . ويقال : الدنيا تدوم مع العدل والكفر ، ولاتدوم مع الظلم والاسلام»(٢٤) . كما يذكر حديث الرسول : «ان احب الخلق إلى الله إمام عادل ، وابغض الخلق إلى الله إمام جائر» . فالعدالة فى رأيه هو نظام كل شىء(٢٥)

---

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٤٢

(٢٣) ابن تيمية : الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مرجع سابق ، ص ٤٢ - ٤٣

(٢٤) ابن تيمية ، الحسبة ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

(٢٥) ابن تيمية ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مرجع سابق ، ص ٤٣

أهم مساهمات ابن تيمية :

من كل ماتقدم نجد ان ابن تيمية قد قدم العديد من الاسهامات فى الفكر السياسى وتعتبر افكاره سباقة على عصره . ومن المعروف انه لم يرتكز فيها على مصادر خارجية بل ارتكز على النبع الاساسى ممثلا فى القرآن والسنة . وكثير من هذه الآراء لم يؤخذ بها فى الدول الحديثة الا مؤخرا .

ومن آرائه السياسية ، التى سبق بها عصره الانتخاب بالنسبة للحاكم لاتعيينه . ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب والنظر للدولة كجهاز اجتماعى وتدخل الدولة فى الأمور الدينية والخلقية . فضلا عن تحليله للجوانب الاقتصادية خاصة مايتعلق بالتركيز على الحرية الاقتصادية للفرد كأساس وتحليله لقوانين العرض والطلب . وقد أوضح ضرورة وأهمية تحديد الأسعار فى حالة الضرورة وضرورة حذف الوسطاء وغيرها . فضلا عن التأكيد على القيمة الاجتماعية للعمل . ولكن من المساهمات الفعالة التى ركز عليها ابن تيمية مبدأ العدل الذى سيطر على كل أفكاره - والذى اتضح فى كافة النواحى التطبيقية ، ومن أمثلة ذلك عدل الحاكم مع الرعية والعدل فى الميزان والعدل فى التدخل الحكومى فى الجانب الاقتصادى وغيرها

وأخيرا فان من أهم مساهمات ابن تيمية مايتعلق بالوظيفة الخلقية والدينية للدولة ، وتحليله لضرورة قيام الدولة على أسس خلقية ودينية الأمر الذى بدأت تتجه له الدول والمجتمعات فى عصرنا الحالى

واذا كان ابن تيمية قد كرس حياته للجهاد : جهاد التتار وغزوهم ، وجهاد الصليبيين وتخليص الأمة الأسلامية من الغزو الاجنبى ، والجهاد الدينى فى محاربة الصوفية خاصة ، ورجالها والبدع المختلفة ، إلا أنه لم يكرس جهده للجهاد ضد الحكم القائم على الرغم من فساده . فسجنه في المرات الثلاث التي توفى اثناء آخرها ، لم يكن لأسباب سياسية بل لأسباب دينية متعلقة بارائه وفتاواه فى أمر الدين . ولكن قد يفسر هذا برؤيته السابق توضيحها عن الثورة وسلبياتها ومخاطرها ، وضرورة الاستقرار والاستمرار خاصة مع وجود التهديدات الخارجية للأمة الأسلامية .

الفصل السادس

ابن خلدون
(٧٢٢ - ٨٠٨هـ)

وهو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر إبن محمدبن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون . وعبد الرحمن هو اسمه أما ولى الدين فهو لقبه الذى عرف به بعد توليه وظيفة القضاء كقاضى القضاة فى مصر . كما عرف بأبي زيد ككنيته نسبة إلى ابنه الأكبر أما شهرته فهو ابن خلدون نسبة الى جده . وقد جاء من أسرة أندلسية نزحت الى تونس التى ولد فيها وانتشرت فروعها فى الأندلس والمغرب . وعرف بابن خلدون نسبة الى جده التاسع خالد بن عثمان ، وهو أول من دخل من الأسرة إلى الاندلس مع الفاتحين واشتهر بخلدون - وبالتالى فهو رأس الأسرة بالمغرب والأندلس وعرف افرادها ببنى خلدون ومنها أخذ ابن خلدون شهرته[١]

ونظرا للتجربة السياسية المكثفة التى عاشها ابن خلدون والتى تأثرت بطريقة مباشرة وغير مباشرة بالظروف التى عاشها واثرت على ارائه وماتميزت به من ثراء فكرى فاننا سنتناول بشىء من التطويل تلك الظروف

(١) لمزيد من المعلومات عن حياة ابن خلدون انظر : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تمهيد وتحقيق د . على عبد الواحد وافى ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، د . ت ، مقدمة د . على عبد الواحد وافى ، ص ٢٩ - ١٧٩ . وسنشير لهذا المرجع باسم المقدمة .
وهناك العديد من المراجع العربية والاجنبية عن ابن خلدون ومن أهمها : د . محمد ربيع ، النظرية السياسية لابن خلدون ، القاهرة : دار الهنا للطباعة ، ١٩٨٣ . . وايف لاكوست ، العلامة ابن خلدون ، ترجمة د . ميشال سليمان ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٨٢ .

وأصل أسرته يرجع الى حضرموت باليمن وترجع فى نسبها الى وائل بن حجر وهو صحابى معروف روى سبعين حديثا عن الرسول صلى الله عليه وسلم وكان قد أرسله الرسول مع معاوية بن ابى سفيان الى اليمن ليعلمهم القرآن والاسلام .

وقد حفظ ابن خلدون القرآن وتفقه فى القراءات السبع ودرس التفسير والحديث كما درس النحو واللغة على أشهر أساتذة تونس التى كانت فى ذلك الوقت مركزاً للعلوم والآداب فى بلاد المغرب . وقد تخصص فى الفقة المالكى وعلوم اللغة والشعر ثم درس المنطق والفلسفة أثناء حياته العملية وتفوق فيهما . وقد تحول عن الدرس والتحصيل فى سن الثامنة عشرة نتيجة للطاعون الذى استشرى فى العالم والذى راح ضحيته أبواه ومدرسوه والشيوخ من العلماء فى بلده . وكذلك فقد كانت هناك هجرة لمن أفلت من العلماء من تونس الى المغرب حيث هاجروا مع سلطانها ابن ابى الحسن . ومن هنا تحول الى محاولة الوصول الى الوظائف الديوانية فى المغرب والاندلس معا فقد كان ابن خلدون متأثرا بأصله وماوصل اليه اجداده من مكانة مرموقة . حيث تولى جده الثانى أمر تونس كما تولى جده الأول أمر دويلة أخرى بالمنطقة .

وقد كانت افريقيا الشمالية مسرحا للثورات السياسية العنيفة وذلك منذ القرن السابع الهجرى وقد كان ابن خلدون فى بداية عمله بالوظائف العامة فى جانب الوزير أبى محمد عبد الله تفركين عندما انتزع عرش تونس وأقام عليها أخاه الطفل وذلك تحت كفالته واستبداده وقد سار معه فى جيشه لملاقاة أمير القسطنطينية الذى سعى لهزيمة الوزير واستعادة عرش أجداده وبالتالى فقد فر ابن خلدون خفية من المعسكر المهزوم ناجيا بنفسه وجال فى البلاد الى أن وصل الجزائر وقضى فيها بضعة أعوام . ومن المعروف أن شمال افريقيا فى منتصف القرن الثامن الهجرى حيث عاش ابن خلدون تميزت بالاضطرابات والحروب وبقيام دول وانهيار أخرى وقد غلب على الجو العام الدسائس والمكائد مع التنافس بين الحكام على البذخ وبذل الهبات فى جذب رجال الفكر والأدب فى فترات السلم .

وباختصار فقد تميز العصر بالديناميكية والاضطراب حول دول وقصور متنقلة بين المغرب وتونس والأندلس .

وقد تولى ابن خلدون وظيفة كتابة العلامة وهى وضع «الحمد لله والشكر لله» وغيرهما بالقلم الغليظ على المكاتبات الرسمية وكانت تتطلب شيئا من الانشاء والبلاغة تمشيا مع موضوع المخاطبة أو المرسوم . كانت هذه هى أول وظيفة عامة يتولاها ابن خلدون ثم عمل عضوا فى المجلس العلمى الخاص بسلطنة فاس حيث عينه سلطان المغرب الأقصى أبو عثمان بعد ان تقرب اليه وأظهر له ولاءه ثم رقاه ليصبح ضمن كتابه وموقعيه . وقد عمل ابن خلدون باستمرار على الاستفادة من الوضع القائم والتقرب من الحكام مع التقلب تحقيقا للوصول الى الوظائف الأعلى مما جعل الكثيرين يتهمونه بالانتهازية . وقد كان لابن خلدون قدرة خاصة فى الحديث والبلاغة وتمتع بنفوذ قوى بين القبائل الداخلية . وعرف بقدرته على تأليب القبائل على الحكام والوشاية والدسيسة وتمكن عن طريق كل هذا من الوصول الى المناصب العليا سواء فى تونس أو المغرب أو الأندلس . وقد تآمر ابن خلدون على ابى عثمان سلطان المغرب الأقصى الذى سبق ان تقرب اليه ورقاه لأعلى ، وبالتالى فقد ألقى به فى السجن لمدة عامين ثم أعيد لمناصبه بعد وفاة السلطان وتقرب من الحاكم الجديد وتولى وظيفة الكتابة ثم عادى الحاكم من جديد .

وقد اسهم ابن خلدون فى خلع سلطان وتنصيب آخر واستطاع أن يصل بفضل هذا الى أن يصبح كاتب سر السلطان وتولى الترسيل (المراسلة) عنه والانشاء لمخاطباته وجعله موضع ثقته ثم ولاه خطة المظالم اى القضاء وجعله قاضى القضاة . ولما لم تنجح جهوده فى الوصول الى الوظائف الأعلى على مثال ماوصل اليه أجداده ونجحت الوشايات ضده سافر الى تونس حيث كان الوزير الذى سبق أن تآمر ضده على السلطان قد جاء للحكم كأمير (بجاية). وتولى ابن خلدون منصب الحجابة وهى اسمى منصب فى الدولة بعد السلطان ويرادف منصب رئيس الوزراء . وعمل بكفاءة ولكن مالبث الأمير أن قتل وقام ابن خلدون بتسليم

المدينة والأمر الى السلطان المنتصر ابى العباس مما جعل هذا الأمير يبقيه فى منصبه وهو الحجابة . ولكن ماليث أن ارتاب فيه وأمر بالقبض عليه ففر وبدأ من جديد سياسته فى الولاء والانقلاب وتأليب القبائل على الحكام ثم على أعدائهم وهكذا . اى الانسلاخ من جماعة حاكمة والانضمام لأخرى .

وما لبثت أن سدت قصور المغرب كلها فى وجهه بعد أن أصبح موضع ريبة من أمرائها جميعا فرحل ثانية الى الاندلس وحل ضيفا على سلطانها الأمر الذى خشى معه سلطان المغرب من دسائسه وطلب من سلطان الأندلس ابعاده . وبالتالى عاد الى المغرب وبدأ كتابة مؤلفه التاريخى المعروف «مقدمة ابن خلدون». وقد كان ابن خلدون بلا منازع أعظم سياسى عرفته افريقيا الشمالية فى تلك الفترة وتمتع بنفوذ ضخم بين القبائل الصحراوية وخبر السياسة بكثافة لمدة ربع قرن من الزمان وأصبح خبيرا بدسائس القصور وبخفايا السلطة وخدم فى جميع الدول المغربية . ويهمنا أخيرا أن ابن خلدون خرج للحج ربما لفشله فى الوصول الى مناصب أعلى نتيجة لانكشاف أمره بين الحكام جميعا وعدم تمتعه بثقة أحد . وربما كان من ناحية أخرى أنه قد زهد فى السياسة ورغب فى البعد عن مكائدها والتفرغ للدراسة والتدريس . سار ابن خلدون الى الاسكندرية قادما من المغرب بلا عودة ، بعد حياة حافلة ومنها الى القاهرة التى جذبته وبهرته وكانت مركز التفكير الاسلامى . حيث اثار الاعجاب بعلمه ولباقته وكانت شهرة مؤلفه الذى سبق أن نسخه فى تونس قد سبقته الى القاهرة .

وقد أكرم سلطان مصر وفادته وعينه فى منصب تدريس الفقه المالكى بمدرسة القمحية فجذب لمجلسه فى تلك المدرسة الأمراء والعلماء ثم عين قاضى قضاة المالكية وقام بالفعل باصلاح الفساد القائم ولكنه ووجه بالوشايات كما روع بهلاك زوجته وأولاده وكل مايملك وهم فى طريقهم من تونس الى القاهرة حيث واجهت سفينتهم اعصارا ضخما . فزهد فى وظيفة القضاء كما نجحت الوشاية ضده فأعفى من منصبه . ثم عكف على التدريس حيث عينه السلطان برقوق أستاذا للفقه المالكى فى مدرسته الظاهرية البرقوقية . ولكنه كان أيضا موضع وشاية فأعفى منها ثم خرج

للحج وذهب للزيارة فى تلك المناطق المقدسة لفترة ولكن عاد من جديد لمصر حيث ولاه السلطان كرسى الحديث باحدى المدارس الكبرى فى ذلك الوقت . ولكن أطيح بالسلطان ففقد ابن خلدون مناصبه ، وبعد وفاته سافر ابن خلدون الى بيت المقدس حيث طاف فى زيارات ثم عاد لمصر ثانية ليعمل بالتدريس . وعندما غزا تيمورلانك بجيوشه الشام وكانت تابعة لمصر خرج السلطان من مصر لملاقاته بجيوشه وكان فى حاشيته ابن خلدون وقد تغلبت عليه من جديد روح المغامرة والخديعة وخرج لمعسكر تيمورلانك ومدحه وأقنعه بأنه سيصبح حاكم العالم كله.ولكنه عاد لمصر واسترد من جديد منصب قاضى القضاة ثم عزل منه للمرة الثالثة وأعيد اليه وتوالى ذلك ست مرات . وقد توفى فى النهاية فى القاهرة وهو فى منصبه هذا .

والذى يعنينا فى أمر ابن خلدون **هو كثافة التجربة السياسية التى عاشها** فقد حرص على أن يربط نفسه ودائما بمقر سلطة سياسية سواء كان هذا فى تونس أو المغرب أو الأندلس أو مصر وهذه التجربة السياسية من الدرجة الأولى أسهمت كثيرا فى عمق أفكار ابن خلدون وموضوعيتها فقد سعى فى كتاباته لتحليل الظاهرة السياسية اى ظاهرة السلطة والصراع عليها .

وآراء ابن خلدون هى نتاج لظروفه الشخصية كما أنها نتاج لوضعه الأسرى وحقيقة تميز أسرته من حيث المكانة السياسية لاجيال مما أثر على رغبته فى استعادة مكانته وهيبة أسلافه . كما أن آراء ابن خلدون هى مرآة لعصره وان كان من الملاحظ أن ابن خلدون استطاع ان يستفيد من تجاربه ويتخطى فى مساهماته محدودية عصره .

ومع ان ابن خلدون له جوانب كثيرة فى كتاباته الا ان مايعنينا منها هو الجانب السياسى وما يعنينا من حياته هو تجربته فى العمل السياسى والتدريس فى النهاية بعد هذه التجربة الطويلة

أما عن مؤلفاته فأهم ماوصل الينا منها هو كتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى

السلطان الأكبر» ويتكون هذا المؤلف الضخم من سبعة مجلدات وهو يتكون فى الواقع من ثلاثة كتب مستقلة . فالمجلد الأول من هذه المجلدات الذى يعرف باسم «مقدمة ابن خلدون» يعتبر بمثابة كتاب مستقل . أما الكتاب الثاني فهو كتاب العبر والكتاب الثالث هو كتاب التعريف بابن خلدون وكان جزءاً من كتاب العبر فاستقل عنه وهو لم يقتصر على التعريف بابن خلدون بل تناول سير العديد من الدول والشعوب سواء التى زارها او التى لم يزرها وان كانت معلوماته فى الأخيرة لاتتسم بالدقة . وقد نسخ ابن خلدون مقدمته لأول مرة وهو فى تونس واهداها الى سلطان تونس وهو السلطان ابى العباس ثم نظمها وهو فى القاهرة وفى ذلك الوقت قام بعمل نسختين اهدى احداهما الى سلطان مصر والثانية لسلطان المغرب الأقصى السلطان ابى فارس عبد العزيز .

آراء ابن خلدون السياسية :

واهتم ابن خلدون بدراسة المجتمع وتكوينه وخصائصه وقد جاء اهتمامه بدراسة الظاهرة السياسية كنتاج طبيعى لاهتمامه الاصيل بدراسة الظاهرة الاجتماعية وقد اعتبر السياسة موضوعا عاما لاموضوعا خاصا كما عالجه من قبل الكثيرون من المفكرين الاسلاميين . وعلى الرغم من محدودية اتجاه سابقيه بمعالجة صفات الحاكم والعيوب التى يجب البعد عنها وغيرها من شروط الامامة ثم الخطط السلطانية كالوزراة والامارة الا ان ابن خلدون تناول الدولة وتحليلها بطريقة موسعة موضوعية متكاملة . فقد انتقد ابن خلدون كتاب السياسة لأرسطو على أساس أن جزءا منه ضاع أما الباقى فهو غير واف ومختلط بغيره[٢] بل انه ذهب الى التشكيك في نسب الكتاب لأرسطو . ولم يتحدث ابن خلدون عن افلاطون وإن كانت اراؤه فى نشأة الدولة تتشابه مع ماجاء به افلاطون كما تتشابه مع سابقيه من المفكرين الاسلاميين مثل الماوردى ومن قبله الفارابى . كما أن الكثير من آرائه عن الحاكم يمكن أن نجدها أيضا فى آراء سابقيه . هذا ويؤكد ابن خلدون بفخر على أنه وصل بافكاره الى مالم يصل إليه الأوائل .

---

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٣٣ .

واذا كانت آراء ابن خلدون فى نشأة الدولة ورأيه فى الحاكم ليست بالجديدة فعلا ولكن الجديد هو تحليله للظاهرة السياسية : ظاهرة السلطة حيث يعتبر منهاجه إسهاما أساسيا فى مجال التحليل السياسى .

نشأة الدولة والمدينة :

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الانسانى هو عمران العالم ، وهو ضرورى حيث الانسان مدنى بطبعه فلابد له من هذا الاجتماع ، أما التاريخ فهو خبر عنه[٣] . فالله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه على صورة لايصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء وهداه الى التماسه بفطرته ولكن الانسان قاصر عن تحصيل حاجته من الغذاء الأمر الذى يحتاج للطحن والعجن والطبخ . وبالتالى للآلات وبالتالى للصناعات المتعددة من حداد ونجار وفاخورى ،حيث العلوم والصناعات هى نتيجة الفكر الذى يميز الانسان عن سائر الحيوانات . فالتعاون ضرورى لسد الاحتياجات المتعددة الضرورى منها ثم الكمالى كما أن التعاون ضرورى لصد كل عدوان خارجى من الحيوانات الكاسرة وكذلك لمواجهة خطر الطبيعة .

اى ان الاجتماع المدنى - الذى هو «المدنية» ضرورى للجنس البشرى وبقاؤه وهذا هو معنى العمران[٤] . ولابد للاجتماع البشرى من سياسة ينتظم بها أمره أى لابد للاجتماع الضرورى للانسان من رئيس أو سلطان حيث يوضح ابن خلدون أن طباع البشر تتميز بالحيوانية والعدوان والظلم . وبالتالى فهناك حاجة للرئيس أو السلطان وهو واحد منهم ولكن له الغلبة عليهم . وكما أن له الغلبة عليهم فان له الحكم الوازع و السلطان واليد القاهرة وهذا هو معنى الملك فى تعريف ابن خلدون[٥] :

(٣) ففى قوله : «... حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم ، ومايعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وماينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وماينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر مايحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال» . انظر : المرجع السابق ، ـ ١ ، ص ٣٢٨ .

(٤) المرجع السابق ، حـ ١ ، ص ٣٣٧ .

(٥) المرجع السابق ، حـ ١ ، ص ٣٣٩ .

وابن خلدون لم يكتف بتعريف العمران بل أوضح أنواعه . فقسمه إلى قسمين رئيسيين وهما : العمران البدوى ، والعمران الحضرى . ففى قوله : "..... العمران وهو التساكن والتنازل فى مصر أو حِلَة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات ، لما فى طباعهم من التعاون على المعاش ... ومن هذا العمران مايكون بدويا ، وهو الذى يكون فى الضواحى وفى الجبال وفى الحِلَل المنتجعة فى القفار وأطراف الرمال . ومنه مايكون حضريا وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها"(٦) .

وقد عالج ابن خلدون من خلال علم العمران مختلف التقلبات التى تواجه المجتمعات موضحا الأسباب وراء ذلك فى بعض المجتمعات وعدم وصول البعض الآخر الى مكانة الأولى .

من ناحية أخرى أوضح عناصر وخصائص المجتمعات المتحضرة والمسيطرة والتى تميزها عن غيرها من المجتمعات . فضلا عن هذا فقد عالج ظاهرة العمران موضحا أنها كأى ظاهرة بشرية لابد وان يكون مصيرها الفناء حيث انها تنمو وتتكامل وتعلو ثم تتدهور وتختفى فى النهاية . وقد قام بمعالجة هذه التقلبات المختلفة .

ظاهرة العمران عند ابن خلدون :

وظاهرة العمران فى رأى ابن خلدون لها خصائص ثلاث وهى أنها ظاهرة :

طبيعية ، وعضوية ، ووظيفية

فهى **طبيعية** بمعنى ان التجمع البشرى طبيعى والانسان اجتماعى بطبعه ولايستطيع ان يعيش بمفرده .

وهى **عضوية** بمعنى ان التجمع الانسانى لابد وان يتطور وبشكل معين معبرا عن تطور ثابت فى مجموعة الخلايا المكونة لها .

---

(٦) المرجع السابق ، حـ١ ، ص ٣٣٥ .

وهى وظيفية بمعنى أن الأفراد يتجهون الى التخصص فى عمل معين يبرعون فيه ويكتسبون مهارات معينة .

مراحل المجتمع البشرى :

والمجتمع البشرى فى رأى ابن خلدون يمر بمراحل ثلاث[٧] :

١ - **حالة البداوة** وقد اعتبرها انها الأصل ويتمثل فيها مضمون التقدم الحقيقى[٨] .

٢ - **حالة الملك** وتقوم أساسا على العصبية ، ويتبع الملك «الرفه واتساع الأحوال» .

٣ - **حالة الحضارة** ويعرفها بأنها «التفنن فى الترف واحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه» ، وهى تمثل غاية العمران .

العوامل الجغرافية وأثرها على السياسة (نظرية المناخ) :

عالج ابن خلدون تأثير العوامل الجغرافية على السياسة فقد سبق عصره فى تحليل هذه الظاهرة كما سبق غيره من المفكرين وان كان الرأى الغالب بين المفكرين الغربيين ان مونتسكيو رائد مبدأ فصل السلطات فى صورته الحديثه ، هو أيضا رائد هذا الاتجاه الايكولوجى اى الذى ركز على اثر البيئة بمفهومها الواسع على السياسة - وهو الاتجاه الذى ظهر فى الغرب وازدهر فى هذا القرن خاصة بعد الحرب العالمية الثانية . وفى الواقع فان ابن خلدون كان سباقا على مونتسكيو فى آرائه وان كانت آراء الأخير أشمل حيث تضمنت كافة المؤثرات البيئية . وابن خلدون سبق عصره فى هذا المجال وهو لم يكتف بتوضيح أهمية الاجتماع البشرى وطبيعته وضرورته بصفة عامة . ولكنه تناول أيضا تنوع المجتمعات البشرية وفقا للاقليم وتأثره بظروف المناخ واثر ذلك على أخلاق البشر وأحوالهم بصفة عامة وذلك من خلال دراسته لجغرافية العالم[٩] . فمن

---

(٧) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٤٨ .

(٨) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٧٣ .

(٩) لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، حـ ١ ، ص ٣٤٠ - ٣٩٧ .

خلال دراسته لتأثير العوامل الجغرافية الطبيعية أوضح أن الاعتدال فى المناخ له أثره على الشعوب حيث يرتبط تطور الحضارة بالمناخ المعتدل ، بينما أكد على أن المجتمعات المتطرفة المناخ تكون بعيدة عن الحضارة والثقافة . فسكان المناطق المعتدلة مناخيا يتميزون بالاعتدال فى خَلقهم وخُلقهم . وقد اتضح من هذا المجال مكانة الغرب والفرس والرومان بينما أوضح كيف أن المجتمعات الأخرى فى أوربا مثلا لم تصل الى تقدمهم ولم تسهم فى دفع الحضارة . بين ابن خلدون كيف أن الذوق العام ومدى الفهم والتعقل تتأثر أيضا بالمناخ وهى بدورها تؤثر فى عادات الشعوب وتقاليدها . كما أوضح أثر نظام التغذية على البناء الفسيولوجى والنفسى للشعوب وما لذلك من آثار سياسية . واثر نظام التغذية أوضحه فى تحليله لمدى الخصب والجوع واثرهما على الافراد موضحا كيف ان اهل البداوة يتميزون بالتقشف والتدين بخلاف أهل المدن والأمصار كما أكد ايضا على اثر المناخ على الدين . وقد حلل ابن خلدون العلاقة بين المناطق الشمالية والجنوبية متناولا أسباب تقدم الأولى وتخلف الأخيرة .

وفى تناوله لنظرية المناخ أبلغ فى وصف تأثير البيئة على فطرة البدو وهو يؤكد ان البدو هم أصل العمران والمدنية . وعرف البدو بأنهم هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم أما الحضر فهم فى تعريفه المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم[١٠] . ومن هذه البداية أوضح ابن خلدون أن الضرورى أقدم من الكمالى : أى سابق عليه فالضرورى هو الأصل بينما الكمالى ماهو الا فرع ناشىء عنه . ومن هنا أكد على أن البدو هم أصل الحضر والمدن وسابق عليها . بل إنه ذهب من تحليله هذا الى توضيح ان اهل البدو أقرب الى الخير من الحضر حيث لم تلوثهم المدنية بل ظلوا على الفطرة بما تتيحه من عوائد الخير ومزاياه بينما الحضارة هى نهاية العمران ، وبالتالى هى نهاية خروجه الى الفساد . والحضارة متصلة بالحضر لا بالبدو .

ومن ناحية أخرى أوضح أن أهل البدو أقرب الى الشجاعة من اهل الحضر ، وان وازع أهل البدو الشيوخ بينما وازع أهل الحضر هو الحاكم

(١٠) لمزيد من المعلومات ، انظر : المرجع السابق ، حـ٢ ، ص ٤٦٧ – ٤٨١ .

أو السلطان.وبينما يعتمد البدو على العصبية فانَ أهل الحضر يعتمدون على الجيش . وقد انتهت موازنة ابن خلدون بين البدو والحضر وأهل كل منهما الى نظرية العصبية التى كان لها صدى كبير والتي تعتبر الاساس فى الانتماء الى الجماعة ايا كانت الجماعة سواء كانت أمة أو دولة أو قبيلة وهى التى كانت مقصد ابن خلدون .

نظرية العصبية :

فقد ابتكرها ابن خلدون كنظرية جديدة فى تفسير نظرية الدولة وقيامها وقد ساعدت خبرته الواسعة وتربيته السياسية من الدرجة الأولى في الوصول الى العديد من الأمثلة . فقد بدأ ابن خلدون بتحديد مفهوم العصبية فمعنى العصبية عنده هى : «**نُعْرة كل أحد على نسبه وعصبيته وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنُعْرة على ذوى أرحامهم وقربائهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر**»[١١]: **أى أن العصبية من صلة الرحم وهى صلة طبيعية بين البشر ويتولد عنها الولاء والالتحام والحلف والوُصْلة** . بعبارة أخرى فان العصبية هى نعرة الانسان على من ينتسب بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة .

وبالتالى فالعصبية والنعرة المرتبطة بها هى الترجمة لمفهوم الولاء والانتماء وهو أساس الرابطة في العصر الحديث فى اطار الدولة القومية . وان كانت تجدر الاشارة الى أن الولاء فى العصبية أساسه قبلى محلى أى أولى أما فى الدولة القومية الحديثة فأساسه قومى ويعتبر أسمي درجات الولاء متخطيا الانتماءات الأولية داخل الدولة . والعصبية أو النعرة المرتبطة بها قد تكون للقبيلة أو العائلة الممتدة أى قد تعنى العصبية بمعناها الواسع أو قد تكون للأخوة وأبناء العم ، أى الألصق من حيث صلة الرحم ، وفى هذه الحالة تكون العصبية أضيق ولكنها أقوى . وابن خلدون يرى أن العصبية مرتبطة بالرياسة لأن الأخيرة تكون فى هذا النسب الخاص ولاتكون فى الكل[١٢] . ومن يتولى الرياسة لابد ان تكون عصبيته

---

(١١) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٨٤ .

(١٢) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٨٨ – ٤٩١ . .

أقوى من الكل وبالتالى الرياسة لابد ان تكون موروثة عن مستحقيها نظرا للتغلب بالعصبية . «وذلك أن الرياسة لاتكون إلا بالغلب ، والغَلَب إنما يكون بالعصبية . فلابد فى الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة.... والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة فى منبت واحد تعيَّن له الغلب بالعصبية ... والرياسة لابد أن تكون موروثة عن مستحقـها لما قلناه من التغلب بالعصبية»[١٣] .

كما ان **الحسب والشرف** يرتبطان **بالنسب** ومايترتب عليه من عصبية . حيث يبين ابن خلدون : «أن ثمرة الانساب وفائدتها إنما هى العصبية للنُّعره والتناصر ، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكى محمى تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى»[١٤] .

ويرى ابن خلدون ان اهل البدو أقدر على التغلب من غيرهم لتواجد تلك العصبية بينهم وبالتالى فاذا تبدلوا (تمدنوا) زالت عنهم الشجاعة .

ومن ناحية أخرى فقد أوضح أن **«غاية العصبية هى الملك»** فهى تجرى لغاية محددة بحيث أن العصبية الأقوى من بين عصبيات القبيل الواحد تغلب على بقية العصبيات وبالتالى تلتحم كل العصبيات فيها ، وتظهر كأنها عصبية واحدة كبرى . وفى تحليله للملك أظهر ابن خلدون الفرق بينه وبين الرياسة والذى يتمثل اساسا فى تميز الملك بالقهر والتغلب . ففى قوله : «ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجُتمع عليه ؛ وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزَعُ بعضهم عن بعض ؛ فلابد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية ، وإلا لم تتم قدرته على ذلك . وهذا التغلب هو الملك ، وهو أمر زائد على الرياسة ؛ لأن الرياسة إنما هى سؤدد وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر فى أحكامه ؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب مافوقها ؛ فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لايتركه لأنه مطلوب للنفس . ولايتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التى يكون بها متبوعا .

(١٣) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٨٩ .

(١٤) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٩١ .

فالتغلب الملكى غاية للعصبية»[١٥] . فالعصبية «اذا بلغت غايتها حصل للقبيل الملك»[١٦] .

كما أكد ابن خلدون على أن العرب هم أبعد الأمم عن سياسة الملك لأنهم أكثر بداوة وأبعد مجالا فى القفر من غيرهم ، وهم قد استغنوا عن غيرهم لأنهم ألفوا الشظف والخشونة والتوحش مما جعل من الصعب انقياد بعضهم لبعض[١٧] .

والدولة فى رأيه إذا استقرت قد تستغنى عن العصبية إذ يصبح هناك تسليم للسلطة حيث تستحكم صبغة الرياسة[١٨] .

وفى تحليله للعصبية لايكتفى ابن خلدون بتوضيح النواحى الوظيفية الطبيعية واثرها أى لايكتفى بتوضيح القوة الجسدية وحدها . **ولكن يرى ضرورة توافر القوة المعنوية المرتكزة الى الأخلاق والدين .** وبالتالى فان ابن خلدون يربط بين السياسة والأخلاق ربطا قويا . حيث أن السياسة والملك عنده يرتبطان بالخير وبالتالى فان أهل الملك يجب أن يعتمدوا على الصفات والأخلاق الحميدة فضلا عن العصبية . وهو يوضح ذلك بما لايقبل الجدل . كما يؤكد على اهمية الدين وعلى ضرورة ارتكاز الملك عليه مؤكدا على أن الدين يقوى العصبية . وبالتالى فان ابن خلدون يؤكد ان العظماء من الحكام استطاعوا أن يحققوا مكانتهم تلك ليس نتيجة لعصبيتهم وقوتهم فقط ولكن بسبب تمسكهم بالمبادىء الاخلاقية والروحية والحكم بما أمر الله . بل ان ابن خلدون يذهب الى التفرقة بين الحكم وصلاحيته على اساس ماإذا كان الحاكم يعمل لصالح الجماعة ككل او يعمل لصالحه هو .

---

(١٥) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٩٩ .

(١٦) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٠٠ .

(١٧) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥١٦ – ٥١٧ .

(١٨) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٢٢ .

من ناحية أخرى فان ابن خلدون أكد على أن الدعوة الدينية تقوى من أساس الدولة فضلا عن قوة العصبية المرتكزة عليها . حيث الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى احدى العصبيات وتفسح الطريق للحق والعدالة . وهو فى نفس الوقت يوضح ان الدعوة الدينية هى الاخرى لابد وان تستند الى العصبية . وعليه فمن تحليل آرائه يمكن القول إنه أوجد علاقة سببية بين الدعوة الدينية والعصبية والدولة القائمة عليها . حيث يرى أن : «الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية» ، فضلا عن أن : «الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم»[١٩] . فهناك علاقة تغذية مرتدة أو استرجاعية بين العصبية والدعوة الدينية حيث كل منهما تقوى الأخرى .

كما ربط ابن خلدون بين **العصبية وحدود الدولة** موضحا ان الدولة يجب ان يكون امتدادها الجغرافى محدودا على قدر أهل العصبية المكونين لها بحيث لاتتسع أطرافها فيزيد عدد من يتولون الأطراف من أهل العصبية وينفذ فى النهاية فتصبح مغنما للأعداء . وهو يؤكد على أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لاتزيد عليها .

من ناحية أخرى **فقد** ربط ابن خلدون ايضا بين **العصبية وعمر الدولة** مستندا الى المنهج العضوى . فالدولة عنده ككائن حى يولد ويحيى ثم يموت أى أنها تخضع لعوامل النمو والهلاك وبالتالى فإن لها أعمارا طبيعية كالاشخاص . وهو يوضح ان عمر الدولة فى المتوسط ١٢٠ سنة مسترشدا بحياة الافراد العاديين على اساس انها تمثل اعمار ثلاثة اجيال : على أساس أن الجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط[٢٠] . وبالتالى فقد اوضح ابن خلدون من خلال نظرته العضوية التطورية للدولة ما تمر به من اطوار ومايصاحب كل طور من هذه الاطوار .

---

(١٩) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٢٧ – ٥٢٨ .

(٢٠) «فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع» .
المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٤٥ – ٥٤٨ .

اطوار الدولة عند ابن خلدون(٢١) :

والاجيال الثلاثة التى رآها ابن خلدون كأساس عمر الدولة هى فى الواقع تقابل خمسة أطوار :

الطور الأول : ماطلق عليه هو «**طور الظفر بالبغية** وغلب المدافع والممانع ، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدى الدولة السالفة قبلها» . ويتميز هذا الطور بأن «صاحب الدولة» الذى اعتمد على عصبية قومه فى الغلب يكون أسوتهم فى أكتساب المجد وجباية المال والحماية وغيرها فلا ينفرد دونهم بشىء .

الطور الثانى : «**طور الاستبداد** على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة» . بل ان «صاحب الدولة» يصبح معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له فى نسبه . أى أنه يحرص على إبعاد أهل عصبيته ، ويفرد أهل بيته بمجده .

الطور الثالث : فهو «**طور الفراغ والدَّعَة** لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت» . وبالتالى فإن الحاكم (أو صاحب الدولة فى تعبيره) يتفرغ لتشييد المبانى ، واستقبال الوفود من أكبار القوم من الأمم والقبائل المختلفة .

الطور الرابع : «**طور القنوع والمسالمة** : ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعا بما بنى أولوه ... مقلدا للماضين من سلفه» تثبيتا لآثارهم ومعتبرا أن الخروج على نهجهم مفسدة وأنهم أبصر بالأمور وبما حققوه من مجد .

الخامس : «**طور الاسراف والتبذير** . ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته ... مستفسدا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا

---

(٢١) انظر ولمزيد من المعلومات : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٥٣ - ٥٥٦ . هناك من يستخدم فى هذا المجال تعبير صيرورة الدولة ، انظر : لاكوست ، مرجع سابق ، ص ١٢٦ - ١٥٠ .

عليه ، ويتخاذلوا عن نصرته ، مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم فى شهواته» . وبصفة عامة يكون مخربا لما أسسه أسلافه وهادما لما بنوه . «وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لاتكاد تخلص منه ولايكون لها معه دواء إلى أن تنقرض» .

وفى تحليله لأطوار الدول يربطها أيضا ليس فقط بالعصبية ولكن ايضا بالبداوة وانتقال الدولة منها الى الحضارة . كما أن هناك ارتباطا بين الأطوار المذكورة وهى خمسة فى تحليله وبين الاجيال الثلاثة التى أوضحها . كل هذا فى اطار رؤيته فى الدولة على أساس المنهج العضوى أو وفقا لتعبيره للربط بين الدولة والكائن الحى أو بينه وبين الأشخاص . وقد وضع ابن خلدون حالة البداوة فى المقدمة واعتبرها الحالة الأصلية الأولى ، وقد نمت منها كل الحالات المتتابعة . وحينما يأتى طور الحضارة أو يأتى طور القنوع أو المسالمة وطور الاسراف والتبذير أو الجيل الثالث تكون الدولة قد هرمت ووصلت الى نهايتها ومن ثم تنقض - وبالتالى تصبح مجالا لاستيلاء عصبية جديدة عليها وتبدأ دولة جديدة فى النمو .

نظام الحكم:

أما عن نظام الحكم عند ابن خلدون فقد تناول فى اطار تحليله له معنى الخلافة أو الامامة مبينا ثلاث صور للنظم السياسية حيث **يقسم الملك الذى اعتبره منصبا طبيعيا وضروريا للمجتمع البشرى الى ثلاثة أقسام**[٢٢] :

الاول : ملك طبيعى : ويعنى حسب تعبيره : «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة «وأساسه التغلب والقهر. هذه هى صورة الدولة البدائية فى العلوم السياسية حيث أن فكرة القانون لم تتجرد عن شخص الحاكم .

---

(٢٢) عن تعريف هذه الأنواع انظر : المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٧٨ .

الثانى : ملك سياسى : وينصرف الى «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار» . وفى هذه الحالة توجد قوانين سياسية - حسب رأيه - تسلم بها الكافة ويتقاضون الى حكمها - ويخضعون لها كما كان الحال بالنسبة للفرس .

الثالث : الخلافة : وهى «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها» . وفى هذه الحالة يوجد قانون يسود على كل من الحاكم والمحكوم كما هى الحال فى الصورة الثانية الا أن هذا القانون تدخلت فى تحديد عناصره الارداة السماوية . حينذاك تصل الجماعة السياسية من حيث نظامها الى مرحلة الكمال وهو فى قوله هذا يتصور الجماعة الاسلامية وهى تملك سلطة زمنية تستند الى تعاليم سماوية مطلقة . فالخلافة هى : «حمل الكافة على أحكام الشريعة»[٢٣] .

ويرى ابن خلدون أن الملك منصب طبيعى حيث أن التجمع البشرى طبيعى كما ذكرنا لأن الانسان مدنى بطبعه ، وبالتالى فمن الضرورى وجود حاكم يعتبر وازعا يزع الأفراد بعضهم عن بعض ويمنع اعتداء بعضهم على بعض . والحاكم بمقتضى الطبيعة البشرية هو الملك القاهر المتحكم وقد ربط الملك - كما سبق أن أوضحنا - بالعصبية .

السمات الأساسية للمُلك :

عدد ابن خلدون تلك السمات التى لايتم الملك إلا بها وذلك على النحو التالى :

١ - **استعباد الرعية** : وخضوعها للملك بحيث لاتكون هناك كلمة الا كلمته ولا أمر إلا أمره بمعنى آخر أن تكون للملك السلطة العليا المطلقة اى السيادة بالمفهوم الحديث .

٢ - **حماية الثغور** : ويتحقق عن طريقها منع اعتداء الافراد داخل الدولة بعضهم على بعض ، وحماية الدولة نفسها من أى اعتداء خارجى عليها .

(٢٣) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٠١ .

٣ - جباية الأموال .

٤ - ارسال البعوث والرسل .

وقد كان ابن خلدون حريصا على ابراز أن الملك فى ظل حتمية المجتمع البشرى وفى ضوء السمات السابق ذكرها يؤدى الى اصدار أحكام جائرة ويجعل الحاكم يسير وفق رغباته وشهواته فتصبح طاعة الافراد له عسيرة وبالتالى تعم الفوضى فى الدولة ، بمعنى آخر ان الملك بمعنى وجود حاكم له السلطة العليا - أى السيادة بمفهومنا الحديث - وان كان منصبا طبيعيا وضروريا ضرورية المجتمع البشرى الا أن هذا النوع من الحكم الطبيعى والضرورى قد يتطور الى حكم استبدادى حيث يستخدم الحاكم سلطته فى اصدار الأوامر العشوائية وفى تحقيق أهدافه ورغباته . وعلى هذا فمن الضرورى وفقا لرأى ابن خلدون الخضوع لقوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة ويلتزمون بأحكامها .

وهو يوضح فى هذا المجال ان القوانين اذا كانت مفروضة من العقلاء والبصراء والأكابر فى الدولة كانت سياسة عقلية . أما إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية وبالتالى نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة . وقد أكد على أن الثانية - السياسة الدينية - هى الافضل من الاولى وهى الأسمى لأنها تهتم ليس فقط بالأمور الدنيوية كما فى الأولى ولكن بالأمور الأخروية . وعلى هذا فقد نتج عن توضيحه لمفهوم الملك كمنصب طبيعى ثم للحكم القائم على الالتزام بالقوانين الوضعية السياسية والالتزام بالقوانين الالهية السياسية ، نتج عن هذاالأنواع الثلاثة من الحكم والسابق ذكرها وهى الملك الطبيعى والملك السياسى والخلافة .

وخلاصة الأمر أن السلطان ، بمعنى جوهر الملك أو الحاكم إما أن يكون دينيا : فتكون **سياسته شرعية** ، مستندة الى شرع منزل وأصول وقواعد سماوية ، أو تكون **سياسة عقلية** تستند الى عقل الانسان نفسه لا إلى وحى خارج عنه . والسياسة الشرعية بالتالى تقوم الطاعة فيها وتقبلها على الايمان بالثواب فى الدنيا والآخرة . أما فى السياسة العقلية

فان طاعتها تستند الى مايتوقع من الحاكم من ثواب أو عقاب وهى إما أن تكون مراعية للرعية ثم السلطان أو تكون مراعية للسلطان ثم الرعية .

الخلافة أو الإمامة الكبرى :

وينتقل ابن خلدون الى تحليل الخلافة ويقرنها بالامامة الكبرى مبينا أنها : «نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا»[٢٤] . وان القائم بها يسمى إماما أو خليفة ووضح أن هذه التسمية وهى تسميته اماما تشبيها بامام الصلاة فى اتباعه والاقتداء به . وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبى صلى الله عليه وسلم فى أمته . «فيقال خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله»[٢٥] .

وقد أكد على وجوب نصب الخليفة شرعا وعقلا حيث تقتضى مصلحة الأمة ذلك . فالامامة تستمد مشروعيتها من المصلحة : وحقيقتها النظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم[٢٦] . أما نصب الخليفة أو الامام فيرجع إلى اختيار أهل الحل والعقد.

ويوضح ابن خلدون أهمية البيعة التى يعرفها بقوله : «البيعة هى العهد على الطاعة»[٢٧] . حيث المبايع (وهو المحكوم) يبايع أميره (الحاكم) ويسلم له النظر فى أمر نفسه وأمر المسلمين .

---

(٢٤) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٦٢٤ .

(٢٥) ويوضح ابن خلدون أنه قد اختلف فى تسمية الخليفة : خليفة الله . وأن البعض قد أجازه اقتباسا من الخلافة العامة للآدميين عامة فى قوله تعالى : «إنى جاعل فى فى الأرض خليفة» (البقرة : ٣٠) ، وقوله : «جعلكم خلائف الأرض» (الأنعام : ١٦٥) ، ولكن جمهور الفقهاء منع منه ، لأن معنى الآية ليس خاصا به . وقد نهى أبو بكر عنه لما دعى به ، وقال : «لست خليفة الله ، ولكنى خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم» ؛ ولأن الاستخلاف هو فى حق الغائب وأما الحاضر فلا .
انظر : المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٧٩ .

(٢٦) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٦١١ .

(٢٧) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٦٠٨ .
ويوضح ابن خلدون أن عملية المبايعة وعقد العهد كانت تأخذ شكل جعل اليد فى اليد تأكيدا للعهد ، بما يشبه مايتم بين البائع والمشترى «فسمى بيعة ، مصدر باع ، وصارت البيعة مصافحة بالأيدى» .

شروط منصب الامامة :

حلل ابن خلدون الشروط التى يجب توافرها فيمن يشغل منصب الإمام وتتمثل فى التالى :

١ - **العلم** : وقصد به العلم بأحكام الله - حيث سينفذها - مع الاجتهاد لأن «التقليد نقص والإمامة تستدعى الكمال فى الأوصاف والأحوال»

٢ - **العدالة** حيث انه منصب دينى يشرف على المناصب الأخرى التى تتطلبها . وتنتفى العدالة بارتكاب المحظورات (فسق الجوارح) وغيرها .

٣ - **الكفاية** : وهى أن يكون جريئا فى إقامة الحدود واقتحام الحروب ، قويا على معاناة السياسة حتى يستطيع أن يحقق ماوجد من أجله وهو «حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح» .

٤ - **سلامة الحواس والأعضاء** من النقص والعطلة مما قد لايمكنه من أداء مهام وظيفته مثل : الجنون ، والعمى ، والصمم ، والخرس أو فقد اليدين أو الرجلين (أما فقد أحد هذه الأعضاء فقط فإن شرط السلامة منه شرط كمالى) ، فضلا عن فقد التصرف نتيجة القهر أو الأسر أو الحجر - باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان .

كما تناول ابن خلدون الشرط الذى اختلف عليه الفقهاء وهو **القرشية** . وانتهى إلى أن المقصود من ورائها هو العصبية القوية وليس القرشية بالذات . ففى قوله : «الحكمة فى النسب القرشى ومقصد الشارع منه ، لم يُقْتَصَر فيه على التبرك بوُصلة النبى صلى الله عليه وسلم كما هو فى المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بهاحاصلا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلابد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب وهى المقصودة من مشروعيتها . واذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها» . فقريش كانوا أهل عصبية وشرف . «فاشترط نسبهم القرشى فى هذا المنصب ، وهم أهل العصبية القوية ، ليكون أبلغ فى انتظام الملة واتفاق الكلمة» . فاشتراط القرشية الهدف منه الارتكاز

على العصبية الغالبة القوية . فكأن «العلة المشتملة على المقصود من القرشية هى وجود العصبية»[٢٨] ، بحيث أن من الشروط الواجبة فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية حتى تجتمع الكلمة عن حسن الحماية .

كما قام بتحليل - بشيء من التفصيل - مذاهب الشيعة فى حكم الامامة حيث يجمعون على أنها ركن الدين وقاعدة الاسلام . والإمام فى رأيهم يعين من النبى ، «ويكون معصوما من الكبائر والصغائر، وأن علياً رضى الله عنه هو الذى عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص يتلقونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لايعرفها جهابذة السنة ولانقلة الشريعة ، بل أكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه»[٢٩] .

وقد تناول ابن خلدون فى تحليله الخطط الدينية الخلافية التى عن طريقها يتولى حفظ الدين وسياسة الدنيا . وبالنسبة لتصرف الخليفة أو الإمام فى أمور الدين فإنه يتم بمقتضى التكاليف الشرعية التى أمر بتبليغها وحمل الناس عليها ، وأما عن تصرفه فى سياسة الدنيا فيتم بمقتضى رعايته لمصالحهم فى العمران البشرى[٣٠] .

الخطط الدينية الخلافية :

وهى كما أوضحها تتلخص فى التالى[٣١] :

١ - امامة الصلاة : واعتبرها أرفع هذه الخطط .

٢ - الفتيا : وتتمثل فى رد الخليفة للفتيا الى اهل العلم والتدريس ولمن هم أهل لها ومعاونتهم فى ذلك ومنع من ليس اهلا لها .

٣ - القضاء : يكون ذلك بالكتاب والسنة . ويتصل بوظيفة القضاء وظيفة تنفيذية أخرى هى الشرطة وان كانت ذات طابع تنفيذى .

---

(٢٨) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨٥ - ٥٨٦ .

(٢٩) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨٧ .

(٣٠) انظر : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٤ .

(٣١) لمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٥ - ٦٣٧ .

٤ - العدالة : وهى وظيفة دينية تابعة للقضاء .
٥ - الحسبة : وهى دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومع انها مفروضة على المسلمين عامة الا انه يتعين ان يقوم الحاكم بتعيين من يراه اهلا لها .
٦ - السِكّة : وهى متعلقة بالنظر فى النقود المتعامل بها الافراد وحفظها من الغش أو النقص .

وجميع هذه المهام تدخل فى نطاق الإمامة أو الخلافة وتتفرع عنها لأنها هى الأصل الجامع واختصاصها شامل فى الأمور الدينية والدنيوية . وهو يعبر عن هذا بقوله : «فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفُتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التى هى الخلافة ، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها فى سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام المشرع فيها على العموم»[٣٢].

انقلاب الخلافة إلى المُلك[٣٣] :

يحلل ابن خلدون طبيعة تحول الخلافة إلى الملك الأمر الذى يتضح من التغير فى الوازع : حيث الملك تقتضى طبيعته الأنفراد واستئثار الواحد به ، وغلبةالوازع الدنيوى على الوازع الدينى الذى يميز الخلافة . وفى هذا المجال يفرق بين الملك الذى يستخدم فى وجوه الحق والعدالة ، وهو محمود ، والملك المذموم فى رأيه ، وهو التغلب بالباطل وتصريف الأمور وفق الأغراض والشهوات . وعليه فإن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا : حيث «الأمر كان فى أوله خلافة ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون العامة»[٣٤] . فكانت أحوالهم فى اصلاح دينهم بفساد دنياهم ؛ ثم التبست معانى الخلافة والملك واختلطت حيث بقيت معانى الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه والجرى على منهاج الحق وإن تغير الوازع إلى

(٣٢) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٦٢٥ .
(٣٣) انظر : المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٥٩٨ - ٦٠٨ .
(٣٤) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ٦٠٧ .

عصبية وسيف بدلا من أن كان دينا بحتا . ثم انفرد الملك ، حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة بأن « ذهبت معانى الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت فى اغراضها من القهر والتقلب فى الشهوات والملاذ» . وأخيراً ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وتلاشى أحوالهم ، وبقى الأمر ملكا بحتا»(٣٥) بحيث أصبح مثلا ملوك العجم وملوك زناتة فى المغرب وغيرها يستئثرون بالملك بكافة جوانبه ولم يكن للخليفة منه شيئا ، أما طاعتهم له فكانت لمجرد التبرك .

---

(٣٥) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ٦٠٨ .
ويحلل ابن خلدون هذا التطور مستشهدا بالاحداث . فقد رأى حتمية تطور العصبية إلى الملك الذى يعد غايتها الطبيعية ، «وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلابد فيه من العصبية ... فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله فيها» . ويستشهد بقول الرسول : «مابعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه» . وفى هذا المجال يؤكد من جديد على وظيفية العصبية فى اقرار الحق واقامة أمر الله . ومع توضيحه للتفرقة بين انواع الملك إلا أنه أكد على أن الصحابة قد رفضوا الملك وأحواله حذرا من إلتباسه بالباطل . وكان هذا أمر الصحابة حتى على رضى الله عنه . وإن كانت مظاهر الثراء والترف قد ظهرت أيام عثمان بن عفان ، ولكن لم يكن هذا على حساب الدين حيث جاء كأموال غنائم وفيوىء نتيجة توسع الأمة الأسلامية وازدهارها ، ولم يكن التصرف فيها باسراف . ولكن طبيعة الملك اقتضت من معاوية الانفراد مع قومه بالمجد والاستئثار به كأمر طبيعى ساقته إليه العصبية وطبيعتها . ولم يكن ليقدم الخروج على عصبيته خشية افتراق الكلمة . ونفس الأمر ينطبق على عهد معاوية إلى يزيد حيث لم يكن بنو أمية يرضون تسليم الأمر إلى سواهم . وكذلك كان الحال بالنسبة لمروان بن الحكم وابنه «وإن كانوا ملوكا فلم يكن مذهبهم فى الملك مذهب أهل البطالة والبغى . وإنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم . وكانت عدالتهم معروفة» ونفس الأمر بالنسبة لولد عبد الملك . «وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده» . ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك فى أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرى القصد فيها واعتماد الحق فى مذاهبها . فكان أن تولى رجال الدعوة العباسية الأمر واستخدموا الملك فى وجوه الحق والعدالة . حتى جاء بنو الرشيد فكان فيهم الصالح والطالح ، وقد اعطى بنوهم «الملك والترف حقه الطبيعى وانغمسوا فى الدنيا وباطلها ونبذوا الدين» . وتلاشت معانى الخلافة وصار الأمر ملكا بحتا واندفع إلى تطرفه «فكان أن انتزع الله الأمر من أيدى العرب جملة» .

الوزارة عند ابن خلدون :

كما يتناول ابن خلدون بالتحليل توضيح ابعاد الوزارة باعتبارها : أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية على أساس أن اسمها يدل على مطلق الإعانة ؛ فالوزارة مأخوذة إما من الموازرة وهى المعاونة أو من الوزر وهو الثِّقل[٣٦] . والوزير قد ينظر فى حماية الكافة بما فيها النظر فى الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية ، وقد يشرف على المكاتبات أو أمور الجباية وانفاق الأموال . أو قد يقوم بمهمة الحاجب حسب ظروف الدولة ، أو قد يقوم بكل هذه الوظائف . ويوضح ابن خلدون أن الوزير قد يستبد بالحكم ويكون صاحب السلطة الفعلية فيصبح الخليفة مجرد اسم وعلى هذا فقد قسم الوزارة الى : **وزارة تنفيذ** : حينما يكون السلطان متمكناً من الحكم قائما عليه وعلى نفسه **ووزارة التفويض**: حينما يكون الوزير مستبدا بالسلطان وبالدولة .

الحجابة :

كما اوضح ابن خلدون وظيفة اخرى هى الحجابة بمعنى حجب السلطان عن العامة . وهو لقب خاص في الدولتين الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه أو يفتحه .

اما فى الدولة الاموية بالاندلس فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة معا . ويكون واسطة بينه وبين الوزراء ومن دونهم . وقد استخدم لفظ الحجابة ليعنى اعلى وظيفة فى الدولة تسمو على وظيفة الامزاء وتلى الحاكم مباشرة .

ديوان الأعمال والجبايات :

ومن ناحية أخرى تناول ابن خلدون ديوان الاعمال والجبايات موضحا كيف يتحقق عن طريقها اعمال الجباية وحفظ حقوق الدولة فى الداخل والمنصرف واحصاء الجند باسمائهم وتقدير ارزاقهم . ويضم هذا

---

(٣٦) وهو يفسر هذا بقوله : «كأنه يحمل مفاعله أوزاره وأثقاله ، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة» . انظر : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٦٥ .

الديوان عدداً من الحاسبين المهرة ويقوم بتدوين الحسابات فى دفاتر مخصصة لذلك .

ديوان الرسائل والكتابة :

وقد تناول ابن خلدون ايضا ديوان الرسائل والكتابة واعتبر انها وظيفة غير ضرورية فى الملك وحيث تستغنى عنها كثير من الدول كما فى الدول العريقة فى البداوة التى لم تأخذ بالحضارة وفقا لرأيه ولكنه اكد الحاجة اليها فى الدولة الاسلامية وأكد على أهميتها كأهمية اللسان العربى والبلاغة فى التعبير عن المقاصد . وقد اوضح ان الكاتب يختار من اسمى الطبقات وقد يكون من اقرباء الحاكم وانسبائه على ان تتوافر فيه صفة العلم والبلاغة والخلق حيث انه على احتكاك بالحاكم والمحيطين به .

هذا وقد تناول ابن خلدون فضلا عما سبق وظيفتى الشرطة وقيادة الاساطيل باعتبارهما من مراتب الدولة وهما تحت حكم صاحب السيف فى الدولة .

أهم مساهمات ابن خلدون فى الفكر السياسى :

قدم ابن خلدون العديد من المساهمات الفكرية التى اسهمت فى فتح الطريق للتحليل الموضوعى للمجتمع والسياسة . ومن هنا فقد اعتبر رائد علم الاجتماع والمؤسس الأول له . كما اعتبر مجدد علم التاريخ وفى نفس الوقت فإنه قد أرسى علم السياسة على أسس موضوعية . وهو أشهر المؤرخين العرب وإن كان يؤخذ عليه تحامله على العرب فضلا عن عدم دقة بعض آرائه التاريخية.وقد قدم العديد من الاسهامات فى مجال الفكر السياسي من خلال أهتمامه بالظاهرة الاجتماعية . ويتميز بانه استطاع أن يبلور آراءه فى شكل نظريات متكاملة من أهمها مايعرف بنظرية المناخ فى بحثه أثر الظروف البيئية وكان سباقا فى توضيحها على مونتسكيو الذى أشتهر بأنه رائد الاتجاه الايكولوجي فى الغرب . فضلا عن نظرية العصبية التى تعتبر عملا رائدا فى مجال تحليل النظام السياسى حيث جعل العصبية المحور الأساسى الذى دار حوله تحليله للأبعاد المختلفة للدولة ، وقد اصبحت دراساته في هذا الشأن ذات أهمية خاصة فى دراسة القومية

فى العصر الحديث على الرغم من أختلاف وحدات التحليل . كما كان سباقا على الدراسات فى مجال الجيوبوليتكس بتحليله لأطوار الدولة وتفسير حتميته وكيفية اتجاه الدول للتدهور .

وقد استطاع ابن خلدون أن يقدم نظرية متكاملة للخلافة تحللها على أساس عقلانى . ويعتبر أهم من تناول الخلافة بالدراسة ، ويعد تحليله للفرق بين الخلافة والملك وكيف تم التحول إلى الأخير من الاسهامات الأساسية التى انفرد بها .

الجزء الثانى

الفكر السياسى

فى عصر النهضة والعصر الحديث

يمثل عصر النهضة مرحلة الانتقال بين العصور الاقطاعية وبداية العصر الحديث . فقد سعت أوربا إلى تخطى ظلام العصور الوسطى التى عمت كافة أوجه الحياة بمحاولة بعث التراث اليونانى والرومانى القديم ، وقد أسهم الفكر السياسى الاسلامى اسهاما واضحا فى هذا المجال . وقد شهد العصر عملية بناء الدول الاقليمية التى تحولت فيما بعد الي دول قومية . وكان الملوك المطلقون هم بناة الدول التى قامت على أنقاض النظام الاقطاعى ، الذى تميز بالتحلل السياسى . فقد كان الشاغل الأساسى للساسة هو كيفية بناء الدولة ، وبالتالى دار الفكر السياسى حول كيفية تحقيق هذا الهدف والأساس الذى يستند إليه فى تحقيقه . ومن ثم جاءت أفكار مكيافيللى فى السياسة الواقعية تعبيرا عن رأى المفكر الواقعى فى كيفية تحقيق الوحدة القومية المنشودة . واذا كان مكيافيللى قد قدم للحاكم مرشدا يسترشد به فى حكمه ، فإن بودان قدم له الأساس القانونى الذى يستند اليه وهو السيادة .

وبقدر ما لعبت الكنيسة الكاثوليكية فى روما دورا سلبيا فى أوربا ، أسهم فى تكريس ظلام العصور الوسطى ، بقدر ماسعت حركة الاصلاح الدينى إلى ادخال الاصلاحات التى تمكن من التغلب على ماكتسبته الكنيسة الكاثوليكية – الرومانية من مكاسب ، مع محاولة العودة للأمور الروحية أساسا . فضلا عن أنه بقدر هذا الدور السلبى بقدر التأكيد على العلمانية وضرورة العودة للمبدأ الاساسى فى المسيحية وهو الفصل بين السلطتين . مع إتمام إخضاع الكنيسة كلية للدولة .

إن المشكلة الاساسية التى شغلت المفكرين السياسيين فى عصر النهضة الذى كان مؤشرا للعصور الحديثة هى كيفية إقامة وتدعيم الوحدات السياسية المعروفة باسم الدول الاقليمية والتى تطورت فيما بعد الى دول قومية . وقد أصبحت هذه الدول وريثة للامبراطوريات والقبائل ، ودول المدينة حيث تمثل نطاقا وسطا بين تلك الوحدات السياسية ، وأصبحت محط ولاء الأفراد باعتبارها أعلى التجمعات الانسانية السياسية . وبالتالى نجد أن مكيافيللى أعطى مرشدا للحاكم فى تحقيق

الوحدة السياسية ، بينما نجد جان بودان قد أعطى له مبدأ السيادة لتدعيم الحكم . كما أسهمت حركة الاصلاح الدينى أيضا فى تدعيم الدولة تحت سلطة الملكية المطلقة .

أما المشكلة التالية التى شغلت المفكرين السياسيين فى بداية العصر الحديث بعد إقامة تلك الوحدات السياسية – الدول – هى كيفية إدارتها وحكمها بصفة عامة . وكان الاختيار فى جانب الليبرالية الغربية (أو الديمقراطية الليبرالية) بأسسها الثلاثة : النفعية والليبرالية والديمقراطية . وقد مثلت نظرية العقد الاجتماعى حجر الزاوية فى هذا المجال منذ القرن ١٧ على الرغم مما وجه لها من انتقادات فيما بعد .

ولكن اتجاه التغير الذى بدأ فى عصر النهضة وبداية العصر الحديث وتبلور الدول الاقليمية الحديثة فى أوربا والتغلب على سلطة الكنيسة بها قد اتخذ عدة قرون حتى تبلورت أوربا فى شكل دول قومية تقوم على الديمقراطية الليبرالية ، وإن كانت قد بدأت تتضح بعض التغييرات الجديدة التى نتج عنها مشاكل عديدة كان على الدول القومية وعلى المؤسسات الديمقراطية الغربية أن تواجهها ، وقد وجدت بالفعل صعوبة فى مواجهتها . أول هذه الاتجاهات هو تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية الغربية بانتشار التصنيع بعد الثورة الصناعية -التى يرجعها الاقتصاديون الى الستينيات من القرن الثامن عشر – وثانيهما الاتجاه نحو الديمقراطية المتزايدة فى العلاقات البشرية من خلال امتداد سيادة الارادة الشعبية . فقد نتج عن هذا الاتجاه نحو التصنيع ونحو الديمقراطية المشكلات المختلفة التى أخذت صورا متعددة . دارت حول مطالبة العمال الصناعيين المركزين فى المدن بتطبيق المساواة السياسية التى طالما تحدث عنها الساسة ومن قبلهم المفكرون ونسبوها إليهم . كما انتشرت المطالبة بأسس أكثر عدالة لتوزيع الثروة وثمار الإنتاج الصناعى . فضلا عن ضرورة تعديل الاتجاه الاقتصادى الفردى ليمكن التغلب على مايطرأ من أزمات وتقلبات . مع الحاجة لتنظيم العلاقات بين الأمم : حيث زادت الثورة الصناعية من احتمال خطر الحروب بما اضافته من تقدم تكنولوجى وزيادة فى ارتباط الشعوب واعتمادها على بعضها البعض . كما تبلورت الدعوة

الى ضرورة اهتمام الدولة بالتعليم ، وأن من مسئوليات الحكومة تعليم الأغلبية من الشعب . بالاضافة الى تيار يسعى الى محاولة منع المادية والفردية الناتجة عن التصنيع من التغلب على القيم الذاتية للأفراد : أى الصحوة الروحانية فى ظل المناخ المادى المسيطر .

وقد كان لظهور هذه المشاكل آثارها الهامة فى أن النظرة المتفائلة لليبرالية الغربية فى نواحيها الاجتماعية والاقتصادية والتى سبق التعبير عنها يجب إعادة النظر فيها وفى شأنها ، حيث أن النظرية اصطدمت بالواقع وبمشاكل جديدة لم يتصورها المنادون بالديمقراطية الغربية ، وبالتالى يجب التفكير فى حلول جديدة تتمشى مع ماوصلت إليه الأمور فى هذه النظم حتى يمكن المحافظة على الديمقراطية الليبرالية من الانهيار .

وتعتبر آراء هيجل وجون ستيوارت ميل انعكاسا لهذا الاتجاه . ولقد كانت هذه الأمور نفسها هى التى دفعت بأفكار ماركس والماركسيين الجدد لا كحلول للمحافظة على الديمقراطية الليبرالية ولكن كمحاولة لاحلالها بنظام جديد وهو الاشتراكية . وفى وسط الصراع الايديولوجى والفكرى بين هذين التيارين الفكريين ، تبلور تيار ثالث يؤكد على الروحانيات فى وسط عالم تتصارعه الماديات والعلمانية ويسعى فى نفس الوقت إلى الأخذ بأفضل مافى التقدم الذى حققه الغرب مع العودة للأصل وتخليص الفكر الدينى مما قد يكون قد علق به من شوائب نتيجة صراع المذاهب والتحديث : ويتمثل هذا الاتجاه فى فكر الإمام محمد عبده .

وعليه فقد قسمنا هذا الجزء الى أربعة أبواب :

الباب الاول : الفكر السياسى فى عصر النهضة .
الباب الثانى : الليبرالية الغربية .
الباب الثالث : الفكر الاشتراكى .
الباب الرابع : التجديد فى الفكر الاسلامى .

الباب الأول

الفكر السياسى فى عصر النهضة

تميز عصر النهضة «The Renaissance» عامة بالبديناميكية والحركة والثراء الفكرى الضخم ، وذلك فى إطار السعى لإحياء التراث القديم كما عرف فى العصور اليونانية والرومانيه مع محاولة تخطى ظلام العصور الوسطى . أى بدء التنقيب عن التراث القديم من جديد وأسس ارساء دعائمه .

اما من الناحية السياسية فان أهم مايميز عصر النهضة هو زوال النظام الاقطاعى وتبلور الوضع فى تكوين الوحدات السياسية الجديدة : الدول الاقليمية - التى أصبحت دولا قومية بعد الثورة الفرنسية - والتى تمثل نطاقا وسطا بين دولة المدينة من جانب والامبراطورية من جانب آخر . وقد كانت الدولة الاقليمية أسبق من حيث التكوين فى اسبانيا وانجلترا وفرنسا . اى ظهرت الدولة بنطاقها الحديث وبسلطتها المركزية فى يد الحكام المطلقين : فقد كان الملوك المطلقون هم بناة الدول الاقليمية الحديثة التى قضت على التحلل السياسى الذى ميز العصور الوسطى . وباختصار فان الدول الاقليمية حلت محل النظام الاقطاعى الذى تميز باللا دولة بمعنى عدم وجود سلطة مركزية .

وقد تميز عصر النهضة أيضا بضعف سلطة الكنيسة ، وبالتالى خضوعها للسلطة الزمنية وحسم الصراع التقليدى الذى استمر قرونا لصالح السلطة الزمنية تدعيما للسلطة المركزية . كما ظهرت حركة الاصلاح الدينى بزعامة لوثر وكالفن .

وقد تميزت حركة بناء الدولة بقدر كبير من الديناميكية والدسائس فى سبيل تمكين السلطة المركزية من تحقيق الوحدة السياسية على مستوى الدولة .

وقد صاحب عصر النهضة الثراء الفكرى الضخم وذلك فى محاولة للتعبير عن روح العصر عن طريق الشعر والادب والكتابة فى التاريخ والرسم وغيرها من الفنون والآداب . ومن مميزات ذلك العصر فى اطار الثراء الفكرى أن الشخص فيه كان يرتدى عدة قبعات : بمعنى انه من الممكن أن يكون أديبا وشاعرا وسياسيا ورساما ... الخ .

وقد قمنا بتقسيم هذه الباب إلى ثلاثة فصول تتضمن :

الفصل الأول : مكيافيللى .

الفصل الثانى : حركة الاصلاح الدينى : البروتستنتية .

الفصل الثالث : جان بودان .

الفصل الأول

نيقولو مكيافيللي Niccolo Machiavelli
(١٤٦٩ - ١٥٢٧)

يعتبر مكيافيللى[١] بحق الابن البار لعصر النهضة حيث يعكس صورة هذا العصر بكل وضوح وأمانة . وقد تأثر مكيافيللى فى آرائه بعصر النهضة بصفة عامة ، وبظروف دولته ايطاليا بصفة خاصة ، وبتجربته الشخصية بصفة أخص . وحيث أننا قد ألقينا الضوء على عصر النهضة فإننا سنتناول كلا من ظروف دولته - ايطاليا - وظروفه الشخصية ، لتوضيح مدى تأثره بتلك الظروف المباشرة أو غير المباشرة التى مثلت البيئة العامة التى ظهرت فيها آراؤه[٢] .

(١) يكتب الاسم باللغة العربية : مكيافلى ، مكيافيلى ، مكيافللى ، ميكافللى ، ميكيافللى ، ميكيافلى وغيرها . وان كنا سنلتزم فى تحليلنا بمكيافيللى ، إلا أننا سنشير إليه فى المصادر بالطريقة التى كتبها كل مؤلف .

(٢) لمزيد من المعلومات انظر : مطارحات مكيافلي ، تعريب خيرى حماد ، بيروت : المكتب التجارى للتجارة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ ، ص ٥ - ٧٦ . وقد اعتمدنا على تلك الترجمة وسنشير لها اسم «المطارحات» .
انظر أيضا : نيقولو مكيافللي ، الأمير ، تعليق بنيتو موسولينى ، تعريب خيرى حماد ، تعقيب فاروق سعد ، تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده ، الطبعة الحادية عشرة ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٥ - ٤٧ . وقد اعتمدنا على هذه الترجمة وسنشير لها باسم «الأمير» .
وعن النص الانجليزى للأمير والمطارحات انظر :
Niccolo Machiavelli, The Prince & The Discourses, Introduction by Max Lerner, New York : The Modern Library, 1950 .
انظر المقدمة .
ومن المراجع المفيدة عن تحليل آراء مكيافيللى فى ضوء عصره انظر :
J . W . Allen, A History of Political Thought in The Sixteenth Century, London : Methuen, 1960, pp . 447 - 494 .

اولا : إيطاليا :

بالنسبة لايطاليا فإنها على خلاف الدول الأخرى التى سبقتها فى تحقيق الوحدة السياسية فإن إيطاليا كانت مقسمة الى دويلات أو دول مدينة أهمها خمس وحدات هى : مملكة نابولى ، دوقية ميلانو ، جمهورية فلورنسا ، جمهورية البندقية ، والدولة الباباوية فى الوسط . هذه الدويلات أو الوحدات لم تكن موحدة ، على خلاف غيرها من الدول الأوربية ، بل كانت متنازعة فيما بينها ويرجع ذلك لسببين :

أولهما : تدخل الدول الأجنبية لمنع وحدتها والعمل على انقسامها ، هذا التدخل الذى تضمن أيضا الغزو العسكرى .

والثانى : وجود البابا فى روما فى قلب إيطاليا حيث حرص على أن تبقى ايطاليا مجزأة ، بل إنه استخدم النفوذ الخارجى ليمنع وحدتها . فقد كان البابا من القوة بحيث استطاع أن يحافظ على إيطاليا مقسمة ، ومن الضعف بحيث لم يستطع أن يقوم بتوحيدها تحت رايته هو . أى أن قوة البابا كانت سلبية فى هذا المجال .

وقد عاش مكيافيللى هذه التجربة وتميز بحماسه الشديد للوحدة الايطالية ومحاولة تحقيق ماتم فى الدول الأخرى . وقد عبر عن هذه الفترة بوضوح ، وكان هدفه الأمثل هو تحقيق وحدة ايطاليا . كما كان لموقف البابا من تلك الوحدة أثره المباشر فى آراء مكيافيللى المعادية للكنيسة .

ثانيا : ظروفه الشخصية :

فقد ولد مكيافيللى فى فلورنسا ، وجاء من أسرة عريقة عرفت بمعاداتها لأسرة دى مديشى الحاكمة ، ولذلك قضى أحد أسلافه نحبه فى السجن من جراء معارضته لتلك الأسرة الحاكمة . كما نفى جميع أعضاء أسرة مكيافيللى من فلورنسا سنة ١٢٦٠ لفترة قصيرة ، وقد شغلت اسرته العريقة مناصب بارزة على مر العصور فى فلورنسا . وكان والده محاميا

بارزا ، ومن أشد الداعين إلى الجمهورية ، وقد تثقف مكيافيللى فى التاريخ الروماني والترجمات اللاتينية للكتب الاغريقية القديمة - شأنه في ذلك شأن مثقفى عصره - وكانت حركة الاحياء الثقافى سمة عصره هذا .

وقد شب مكيافيللى فى عهد الأمير لورنزو دى مديشى[٣] Lorenzo De Medici - الذى عرف بلورنزو العظيم - والذى أسهم كثيرا فى نهضة ايطاليا فى عصره وقد احتضن أهل العلم والفن وعمل على حفظ التوازن بين وحدات ايطاليا الخمس . وقد تعرض للقتل وأصيب بالفعل كما قتل أخوه فى مؤامرة للاطاحة بالحكم . وقد خلف لورنزو بيرو ولكنه تعرض للنفى من فلورنسا نتيجة غزو شارل الثامن ملك فرنسا لفلورنسا . ومن ثم قامت حكومة ثيوقراطية دينية تولت إصلاح الجمهورية ، ولكنها انهارت وأعدم رئيسها الراهب (سافونا رولا)[٤] وأحرقت جثته عام ١٤٩٨ . وبعدها ببضعة أشهر انتخب مكيافيللى سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا والتى تشرف على الشئون الخارجية والعسكرية ، وعليه فقد أصبح مستشارا وأمينا عاما للدولة . أى أصبح مسئولا عن شئون السلم والحرب فى فلورنسا فى ظل الجمهورية . وبالتالى أصبح من واضعى السياسة ومخططيها . وقد تنقل بين العديد من الدول الأوربية فى مهام دبلوماسية بلغت ٢٤ بعثة . كما تنقل بين مختلف أجزاء ايطاليا ودويلاتها ، أى أن مكيافيللى شهد مايجرى فى كواليس السياسة ، وقد ظل فى منصبه نحو ١٤ عاما حتى سقوط الجمهورية سنة ١٥١٢ أى حتى جاء الجيش الفرنسى من جديد ، مما اضطر أهل فلورنسا لاستدعاء آل مديشى . ومن ثم نفى مكيافيللى من فلورنسا - وهو الذى كان خادما مخلصا للجمهورية - وذلك بعودة الأسرة الحاكمة السابقة . وقد قضى وقته فى المنفى فى الاطلاع وفى تأليف العديد من المؤلفات على رأسها كتاب الأمير الذى أهداه للورنزو دى مديشى ابن بييرو الذى

---

(٣) حكم فى الفترة من ١٤٦٩ - ١٤٩٢ .

(٤) هو قسيس سان مارك «ويذكر التاريخ .. أنه .. هو أعظم شاهد أمين للمسيح ظهر فى إيطاليا» .
انظر : ملر ، مرجع سابق ، حـ ٢ ، ص ١٨٧

خلف لورنزو العظيم ، وذلك تقربا اليه وطلبا لعفوه على أمل عودته لدولته من منفاه ولكن لورنزو أغفل الكتاب ومعه الرجاء وأهمله تماما كما أغفل دعوة مكيافيللى له لتوحيد ايطاليا استرشادا بما أورده من نصائح فى «الأمير» . وفى أخريات أيامه سنحت له الظروف للعودة إلى دولته من جديد ، وجاء ذلك نتيجة لاحتلال القوات الفرنسية لفلورنسا مرة أخرى واقامة الجمهورية ، وكان أمله أن يستعيد مكانته فى العمل السياسى والديبلوماسى ، الأمر الذى لم يتحقق إذ أن آراءه التى عبر عنها فى كتابه «الأمير» جلبت اليه عداء الكثيرين .

وكانت فترة نفيه بحق فترة أزدهار فكرى بالنسبة له امتد لما بعد ذلك فقد ألف مكيافيللى العديد من الكتب والأعمال أهمها : «الأمير The Prince» ، «والمطارحات Discorsi - The Discourses» «وتاريخ فلورنسا» ، «وفن الحرب» ، بالاضافة الى العديد من المسرحيات من أهمها مندراجولا «Mandragola» وهى مسرحية كوميدية من الدرجة الأولى كما ألف العديد من قصائد الشعر والقصص .

وعليه فان مكيافيللى كان متعدد المواهب - تمشيا مع روح عصره - فقد عمل موظفا عاما وديبلوماسيا ومخططا عسكريا ، وسياسيا ومؤلفا للعديد من الكتب وشاعرا ومؤرخا وقصاصا .

أهم الآراء حول مكيافيللى :

هذا ويعد مكيافيللى أول محلل سياسى حديث للقوة ، وقد سعى فى كتابه الأمير وغيره الى تقديم نصائح للحاكم ليسترشد بها فى الحكم . هذه النصائح أصبحت منذ عبر عنها وحتى الآن موضع جدل ونقاش . بل إن مكيافيللى نفسه من المفكرين الذين أثاروا الجدل حتى وقتنا هذا . وقد انقسمت الآراء بشأنه :

الرأى الأول :

أستند البعض إلى ما نادى به مكيافيللى نفسه من أن «الغاية تبرر الوسيلة» فاعتبر أن مكيافيللى شرير ، غايته الشر وهو يمثله ، بل انه

الشيطان نفسه . وقد اصبحت «المكيافيللية» على مر العصور رمزا للخداع والغدر واللاأخلاق . وبالفعل ونتيجة لهذه الرؤية منعت الكنيسة قراءة «الأمير» حيث وضع فى قائمة الكتب الممنوعة عام ١٥٥٩ بل وقررت محاكم التفتيش احراق جميع كتبه(٥) . وقد ظلت بالفعل كتبه ممنوعة حتى نهاية القرن الماضى . ولكن بصرف النظر عن هذا فان كتابات مكيافيللى خاصة الأمير قرأها المفكرون والزعماء جميعهم تقريبا فى العالم بأسره .

الرأى الثانى :

يرى البعض الآخر أن المسألة ليست مسألة خير أو شر . بل إن مكيافيللى بحكم الظروف التى عاشها وبحكم شخصيته واستعداده أصبح فنيا متخصصا فى أصول الحكم خاصة أو مايعرف بالسياسة الواقعية أو العملية Realpolitik ، واستطاع بحكم تجربته المكثفة أن يصل الى مايحدث فى واقع السياسة فيما وراء الستار . فمشكلة مكيافيللى أنه أظهر الحقيقة عارية بكل ما فيها من مساوىء . فهو ليس بشرير بل إنه ازاح الستار عما يجرى ويمارس واقعيا وهو ماعبر عنه بصرف النظر عن أى رتوش أو خدع . أى أن أصحاب هذا الرأى الثانى يرون أن مكيافيللى ليس بداعية شر ولكنه كمتخصص فى أصول الحكم وممارس للسياسة الواقعية ومشاهد لها أوضح كيف تمارس السياسة واقعيا بكل جوانبها بما فيها من شر غالب وخير(٦) أحيانا .

هذا وقد قدم الزعيم الايطالى الفاشى بنيتو موسولينى لطبعة كتاب الأمير سنة ١٩٢٤ وأطلق على مكيافيللى اسم «الأمين العظيم» ، كما أطلق

(٥) مكيافيللى ، الأمير ، مرجع سابق ، ص ٢٥

(٦) يعبر مكيافيللى عن وجهة نظره فى مجال السياسة الواقعية بقوله : «لما كان من قصدى أن أكتب شيئا يستفيد منه من يفهمون ، فإننى أرى أن من الأفضل أن أمضى إلى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته ، لاسيما وأن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وأمارات لم يكن لها وجود فى عالم الحقيقة وان الطريقة التى نحيا فيها ، تختلف كثيرا عن الطريقة التى يجب أن نعيش فيها ، وأن الذى يتنكر لما يقع سعيا منه وراء مايجب ، انما يتعلم مايؤدى إلى دماره بدلا مما يؤدى إلى الحفاظ عليه» . المرجع السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

على الكتاب نفسه اسم «ملازم رجل الحكم»[٧] ومن الجدير بالذكر أن كتاب الأمير هذا كان موضوعا لرسالة دكتوراة تقدم بها موسولينى .

وفى الحقيقة فان كتاب الأمير كان له حظ واسع من الأنتشار وبصفة عامة فإنه ألهم الكثير من الساسة والزعماء ، الأمر الذى يعتقد معه أنه مامن سياسى أو زعيم مشهور إلا وقرأ هذا الكتاب أو قرأ عنه واستلهم منه . وان كان الكثيرون ينكرون هذا صراحة إلا أن هذا هو مايتم فى السر .

ولاجدال فى أن مكيافيللى هو المعلم الأول لرجال السياسة فى العالم منذ وضع كتبه ، وآراؤه ونصائحه رغم اختلافات الرأى من حولها الا أنها ظلت حية حتى يومنا هذا ، وتدل على رؤية ثاقبة للنفس البشرية غير المتغيرة . وباختصار فان «كتاب الأمير» يعتبر الهادى والمرشد للكثير من الساسة فى العالم على امتداد عصور طويلة ولم ينافسه منذ ظهوره من حوالى خمسة قرون أى مؤلف آخر .

الرأى الثالث :

ثمة رأى آخر لبعضهم يقول إنه بصرف النظر عن كون مكيافيللى شريراً أو غير شرير فهو وطنى بل وقومى من الطراز الأول متحمس لدولته ومتأثر بكونها لم تكون وحدة سياسية أسوة بما سبقها من الدول . فما ينشده هو بناء الدولة بصرف النظر عن غير ذلك من الأهداف . وعلى هذا الاساس يعتقد الكثيرون أن مكيافيللى باعتباره وطنيا متحمساً لدولته بأى ثمن ، رأى تحقيق ذلك ولو على حساب القيم الاخلاقية والدينية . ففى رأيه أنه إذا دعا داعى الوطن يجب أن تخرس كافة الأصوات الأخرى . وفى هذا المجال تجدر ملاحظة أن محط آمال وحماس مكيافيللى لم يكن فلورنسا بل إيطاليا ككل . فقد كان قوميا من الدرجة الأولى وسبقت آراؤه العديد من دعاة القومية مثل كافور ومازينى ، بل وسبقت دعوته وحدة ايطاليا بأكثر من ثلاثة قرون ونصف .

---

(٧) انظر تعليق موسولينى فى المرجع السابق ، ص ٥ - ١١ .

الرأى الرابع :

فى الواقع لايمكن التعرف على مكيافيللى وآرائه إلا إذا عرفنا الدور الذى لعبه البابا فى منع وحدة ايطاليا حتى عن طريق الاستعانة بالدول والجيوش الأجنبية . ومن هنا تأثر مكيافيللى بهذا الدور السلبى للبابا والكنيسة ، ولكنه مع ذلك لم يكن فاقد الثقة بالدين .

وبغض النظر عن تلك الآراء فان مكيافيللى يعد أكثر المفكرين شهرة خاصة بين الزعماء كما أن مقولته بأن «الغاية تبرر الوسيلة»[٨] وأبعادها ، عادة ماتتردد على المستوى الشعبى ولم تدانها أية آراء لأى مفكر سياسى آخر ، شهرة ، وسعة انتشار ، بل وشعبية . ومشكلة مكيافيللى انه يفهم خطأ : فهدفه الاستراتيجى هو تحقيق الوحدة السياسية لدولته ، ووسيلته لتحقيق تلك الوحدة هى وجود حاكم قوى له سلطة مطلقة يحكم بيد من حديد . ومن هنا فان مكيافيللى اعتبر أن الحكم المطلق وسيلة لغاية هى الوحدة السياسية . فهذا الحكم المطلق فى يد حاكم قوى مطلوب فى حالة تكوين دولة جديدة وفى حالة اصلاح دولة فاسدة . وهذا الحكم القوى يتطلب وسائل ، هذه الوسائل يرى أنها لايجب ان تكون محدودة بأى قيد . وهو اذن لم يؤمن بالحكم المطلق وانما أخضعه كوسيلة لتحقيق غايته ، ورأى حتميته لأى تحلل سياسى ولكنه ليس غاية فى حد ذاته وانما هو وسيلة لغاية وهى تحقيق الوحدة السياسية . فالحكم المطلق عنده يعتبر غاية مرحلية ، أى أنه هدف هادف . فهو يؤمن بأنه حتى يمكن تحقيق وحدة سياسية لابد من المرور بمرحلة حكم مطلق . وحتى يستطيع الحاكم أن يحقق أهدافه لابد وان لايتقيد بأى وسيلة ، ومكيافيللى وان كان فى كتابه «الامير» يركز على الحكم المطلق الا انه يؤيد الحكم الديمقراطى الشعبى فى كتاباته الأخرى خاصة المطارحات[٩] وتاريخ فلورنسا . فأفضل

(٨) يستخدم البعض تعبير «الغاية تبرر الواسطة» بدلا من التعبير المذكور الذى يعد أكثر تداولا .

(٩) واسمه كاملا : المطارحات : عن الكتب العشرة الاولى لتيتوس – ليفيوس . وتيتوس ليفيوس اوليفى هو مؤرخ رومانى مشهور عاش من ٥٩ ق . م الى ١٧ م . وكتاباته هى أساس مطارحات مكيافيللى .

أنواع الحكم عنده فى حالة الإستقرار هو الحكم الديمقراطى الشعبى . واذا كان «الأمير» وهو الواسع الانتشار قد أيد فيه الحكم المطلق وتناول الأمارات – بمعنى النظم التى فى يد شخص واحد سواء وراثية أو مكتسبة ، فانه فى المطارحات ركز على الجمهوريات ، وكان محور اهتمامه وانهامه فيه هو النظام الذى ساد فى الامبراطورية الرومانية فى ظل القناصل .

وعلى هذا لانستطيع القول أن مكيافيللى كان نصيرا للحكم المطلق مثل هوبز الذى وضع نظرية عامة يدافع بها عن مثل هذا النوع من الحكم باعتباره غاية ويمثل أفضل أنواع الحكم تمشيا مع الطبيعة البشرية . ومن الجدير بالملاحظة أن معظم الأحكام على آراء مكيافيللى مبنية على ماقاله فى كتاب الأمير بالذات ، مما يؤدى الى نتائج غير دقيقة . ويستمد كتاب الأمير أهمية خاصة بالنسبة لكتب مكيافيللى ، وذلك لصغر حجمه وكثافة مادته ، وبالتالى فقد حظى بالقراءة أكثر من غيره ، وهو يعتبر بمثابة تلخيص لآرائه التى تبدو أكثر وضوحا فى المطارحات على وجه الخصوص . وخلاصة الأمر أن مكيافيللى رأى أن أفضل أنواع الحكومات فى حالة الفساد والتحلل السياسى هو الحكم المطلق ، أما فى حالة الاستقرار السياسى فان أفضل أنواع الحكم هو الديمقراطى الشعبى . بل ان منطق تحليله هو أن الديمقراطية ستتبع الوحدة .

المنهاج الذى اتبعه مكيافيللى :

اتبع منهاجا مميزا وهو المنهاج الاستقرائى التجريبى . وقد بنى منهاجه على الاستقراء التاريخى – الطبيعى فقد استقى من التاريخ أمثلة مباشرة يدلل بها على آرائه فهو لم يكن تاريخيا بمعنى وصفى ولكنه تاريخى بمعنى العودة للتاريخ للاستدلال والتوضيح ليبنى على النتائج أفكاره حيث يستخلص من التكرار ظواهر عامة . ويرجع للطبيعة ويستقى منها مايختص بالنفس البشرية . وقد تأثر فى منهاجه بأرسطو وإن كانت الناحية التجريبية واضحة فى آرائه فضلا عن التحليل الطبيعى .

رأيه فى الحكم وأساسه : القوة السياسية :

من تحليله وبداية منطلقه حاول أن يوضح أن القوة هى أساس الشرعية السياسية . وقد اشار الى أن النظم الموروثة لاتمثل مشكلة لأن الحكم قائم على أساس المشروعية ومشكلة الحاكم هو الاستمرار . ولكن المشكلة تتضح فى المملكات - أو الامارات - الحديثة وتبدو فى كيفية تحقيق الوحدة السياسية واساسها القوة السياسية . ومكيافيللى قد عبد القوة السياسية والنجاح السياسى ويرى أن السياسة يقاس مدى نجاحها بمدى استخدامها للقوة . فقد رأى مكيافيللى أن السياسة ماهى إلا معركة ، بل معركة مستمرة تتمثل فى الصراع على القوة : على أساس أن كافة السياسة ماهى إلا سياسات قوة[١٠] . وقد حرص مكيافيللى على توعية الحاكم وتبصيره بأن يعرف دائما مايجرى من أمور تمكنه من ممارسة القوة السياسية . فقد حاول أن يتبنى المعرفة . ومن هنا نجده فى الواقع قد اتخذ مبدأ «الفضيلة هى المعرفة» . والفضيلة تتمثل فى تحقيق الوحدة السياسية المنشودة أى أن مصطلح الفضيلة الذى تكرر فى آراء مكيافيللى لايحمل أى معنى أخلاقى . فقد قام بتسييس الفضيلة والعبرة فيها ليست بمعايير مطلقة ولكن بنسبية ما تحققه من نتائج وأهداف . أما المعرفة فهى المعرفة السياسية ، وهى هامة للرجل السياسى ، ومهمة المفكر السياسى هى تعريف الحاكم بالأمور السياسية الحقيقية فى المجال السياسى . فكأن مكيافيللى قد حاول أن يصبغ المعرفة بصبغة سياسية مطلقة بالنسبة للحاكم ، أى عمل على تسييس المعرفة . وعليه فان مكيافيللى آمن بالحاكم القوى الذى لايستند إلى أى قيم أخلاقية أو دينية ويستطيع أن يصل الى الفضيلة القائمة على المعرفة السياسية . ومن ناحية أخرى فقد فصل الأخلاق عن السياسة بل جعلها نفعية وجعل من كتابه «الأمير» خاصة محاولة لتقديم وصفة علاجية - ليست على صورة ذهنية مجردة فى خياله كما فعل أفلاطون - ولكن على أسس مستقاة من الواقع . فدوره كمفكر سياسى ورجل حركة هو أن يوجه الحاكم . وقد ذهب البعض إلى القول

---

(١٠) انظر : Thomson., op . cit . . p . 29

بأنه اعتبر ان المعرفة السياسة مهمتها تعليم الحاكم فن الشر[١١] ولكنه فى الحقيقة أراد تعليم الحاكم فن الحكم على أساس الواقع بما فيه من خير وشر . فمن الأقوال المأثورة عن مكيافيللى : «اعتقد أن الوسيلة الحقيقية لمعرفة الطريق إلى الجنة هى معرفة الطريق إلى جهنم حتى يمكن تلافى الأخير»[١٢] .

وهو يؤكد على أنه يجب على الحاكم ان يعرف كيفية التعامل مع الأفراد في الوصول للحكم وكيفية التعامل مع النفس البشرية . فالحكم ضرورة لأن الأفراد لايستطيعون أن يحققوا مصالحهم إلا بوجود حاكم . فالحاكم ضرورى لصالح الأفراد والسبب الأساسى له هو احتياج الأفراد لوجوده فالأفراد يتميزون بالأنانية ، وكل منهم يسعى ويندفع لتحقيق مصالحه - وعلى رأسها نزعة حب البقاء - بصرف النظر عن مصالح الآخرين . ولو لم يوجد حاكم لقضى الأفراد على بعضهم البعض . فلابد من وجود حاكم قوى وقوانين قوية تفرض على الأفراد الالتزام بالمبادىء . والحاكم القوى أساسى بالنسبة للدولة وهو مصدر الأخلاقيات بل هو فوقها . ولو لم توجد قوانين لما وجدت أخلاقيات . والحاكم مشرع القوانين : فهو مصدر القانون وهو فوق القانون ولم لم يوجد لما وجدت القوانين . فهو فوق القانون والأخلاقيات لأن القانون مصدر الأخلاقيات . واذا كانت النفس البشرية خيرة تعرف حدودها لما كان هناك حاجة الى حاكم قوى . أى أن طبيعة الأفراد تجعل وجود حاكم قوى وقوانين موضوعة من جانبه ضرورية حتى تقف أمام طبيعة الأفراد العدوانية . فقوة الحاكم هى من نتاج سوء طبيعة الأفراد .

---

(١١) انظر : Wolin, op . cit . , p . 209

(١٢) من خطاب مكيافيللى إلى جويتشياردينى Guicciardini فى ١٧ مايو ١٥٢١ ، نقلا عن المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
ولمزيد من المعلومات عن جويتشياردينى الذى تأثر كثيرا بمكيافيللى ، ومقارنة ارائهما انظر :

Allen, op . cit . , pp . 495 - 501

نظرة مكيافيللى للطبيعة البشرية :

ومن منظور أن السياسة هى فن حكم البشر ، فقد حرص مكيافيللى فى آرائه على تعريف الحاكم بالطبيعة البشرية - التى اعتبر أنها غير متغيرة على مر العصور . وقد نظر نظرة متشائمة للطبيعة البشرية - شأنه شأن الواقعيين عامة - حيث رأى أن البشر يتميزون بالانانية والجبن والخبث وبأنه يسهل خداعهم وأن كل فرد يسعي لتحقيق مصالحه وعلى رأسها مصلحة حب البقاء دون النظر لمصالح الاخرين ، وهم نفعيون يتمسكون بالمصالح المادية ومتغيرون فى أهوائهم وعواطفهم . وفى قوله : «وقد يقال عن الناس بصورة عامة ، انهم ناكرون للجميل ، متقلبون ، مراءون ، ميالون الى تجنب الأخطار ، وشديدو الطمع وهم الى جانبك ، طالما أنك تفيدهم فيبذلون لك دماءهم ، وحياتهم ، وأطفالهم ، وكل مايملكون ... طالما أن الحاجة بعيدة نائية ولكنها عندما تدنو يثورون . ومصير الأمير - الذى يركن الى وعودهم دون اتخاذ أية استعدادات أخرى - إلى الدمار والخراب[١٣]» .

وقد حرص مكيافيللي أن يوضح للحاكم كيفية استغلال كافة أوجه الطبيعة البشرية تحقيقا للمآرب السياسية .

مكيافيللى ومسالك الحكم :

قدم مكيافيللى العديد من النصائح للحاكم والتى يتميز عرضه لها بالأسلوب المنطقى ، الأمر الذى لقى صدى عند الكثيرين والذى يعتبر من أهم اسهاماته وقد بلور نصائحه حول العديد من القضايا . وهو فى كل الحالات يعرض بدائل وينتقى منها فى النهاية مايعزز القوة من مسالك ، بصرف النظر عن الاعتبارات الأخلاقية . وتتمثل أهم تلك المسالك فى التالى :

---

(١٣) مكيافيللى ، الأمير ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

- بين المثالية والواقعية :

نصيحته للأمير بألا يكون مثاليا أو خياليا فى تعامله مع الأفراد ، بل يجب أن يكون واقعيا يبنى حكمه ليس على مايجب ان يكون بل على ماهو قائم فعلا . وفى قوله : «لازيب فى أن الانسان الذى يريد امتهان الطيبة والخير فى كل شيء ، يصاب بالحزن والأسى عندما يرى نفسه محاطا بهذا العدد الكبير من الناس الذين لاخير فيهم . ولذا فمن الضرورى لكل أمير يرغب فى الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير ، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها ، وفقا لضرورات الحالات التى يواجهها»[١٤] .

- بين القانون والقوة :

يؤكد مكيافيللى أن هناك اسلوبين للقتال :

الأسلوب الأول : عن طريق **القانون** ، وهو يصلح للتعامل بين البشر .
الأسلوب الثانى : عن طريق **القوة** ، وهى أسلوب للتعامل بين الحيوانات .

ولكن الانسان عادة ما يلجأ للأسلوب الثانى حيث الأول غير كاف .

وعلى الحاكم أن يعرف كيف يستعمل الأسلوبين معا : القانون والقوة ، أى طريقة الانسان ، وطريقة الحيوان . أى عليه أن يتعلم الطبيعة الانسانية والحيوانية وأن إحداهما لاتعيش بدون الأخرى[١٥] .

- بين الحب والخوف والكراهية :

وانطلاقا من تحليله للنفس البشرية وطبيعتها يرى أن على الحاكم ألا يعتمد على حب الأفراد له بل على خوفهم منه وينصح الأمير بأنه : «من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأميرين فان من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك ..

---

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

ولايتردد الناس فى الاساءة الى ذلك الذى يجعل نفسه محبوبا ، بقدر ترددهم فى الاساءة الى من يخافونه ، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام ، التى قد تتحطم ، بالنظر الى أنانية الناس ، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم ، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب وهى خشية قلما تمنى بالفشل»[١٦] . ومن أقواله المأثورة تأكيداً لأهمية الخوف وأولويته على الحب : «ان الناس يحبون تبعا لأهوائهم وإرادتهم الخاصة ، ولكنهم يخافون وفقا لأهواء الأمير وإرادته . والأمير العاقل هو الذى يعتمد على مايقع تحت سلطانه لاتحت سلطان الآخرين ، وعليه فقط أن يتجنب الكراهية لشخصه» . وقد كان حريصا فى نفس الوقت على التأكيد على أن يحرص الحاكم على ألا يزرع الكراهية فى قلوب الأفراد . فالكراهية والاحتقار كانا دائما سبب سقوط الأباطرة وفقا لما أوضحه[١٧] . والكراهية تفتح الباب للمؤامرات من جانب الرعايا . فالأمير لايخشى المؤامرات إذا كان الشعب راضيا عنه[١٨] . وبالتالى يوضح كيفية تجنب الكراهية ، كما يؤكد على الحكم القائم على الرضاء الشعبى .

وفى مجال التأكيد على أهمية الخوف مع عدم وجود الكراهية ، فان مكيافيللى يتناول موضوعا هاما يتعلق بممتلكات المواطنين والرعايا . موضحا أن على الحاكم ألا يزرع الكراهية فى قلوب الأفراد وأن يعرف كيف يوقع العقاب والثواب ، وذلك تمشيا مع طبيعة الأفراد الانانية المادية ونزعة حب التملك عندهم . فهو ينصحه بأنه فى حالة توقيع العقاب يجب أن يكون مرة واحدة وباترا حتى يمكن نسيانه ، أما فى حالة الثواب فيجب أن يعطى قطرة قطرة حتى يشعر الأفراد بفضل الحاكم وعطائه . وفى هذا يؤكد على أن أكثر مايمكن أن يزرع الكراهية فى قلوب الأفراد هو المساس بممتلكات الأفراد ونسائهم ، وهو الأمر الذى يجب أن يتحاشاه

---

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

الحاكم تماما . وهو ينصح الحاكم بأن يمتنع عن التدخل فى ممتلكات مواطنيه ورعاياه لأنه من الممكن بالنسبة للفرد أن يكون فى مقتل أبيه أكثر تسامحا منه فى مصادرة أملاكه . وهو يعبر عن هذا بقوله : «إذ أن من الأسهل على الانسان أن ينسى وفاة والده من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته»[١٩] ، كما ينصحه بالمثل بألا يمس نساء الأفراد وأعراضهم حتى يتحاشى كراهيتهم .

أما عن **الرضاء الشعبى** : فان مكيافيللى حرص على التأكيد على أهمية الحكم القائم على الرضاء الشعبى وكان هدفه الأمثل هو إقامة حكم ديمقراطى شعبى قائم على الارادة الشعبية والرضاء الشعبى ولكن حتى فى دفاعه عن الحكم المطلق ووظيفيته فى تحقيق الوحدة السياسية والاستقرار السياسى ، فانه يؤكد مكررا فى كل مجال عن أهمية الرضاء الشعبى بالنسبة للحاكم حتى وهو يستخدم أكثر الوسائل بعداً عن القيم المعنوية والأخلاقية . فهو يؤكد على أن إرضاء الشعب مهم وأنه قد فشل كل من تعلق بجنوده بدلا من شعبه[٢٠] . وان اقامة القلاع والحصون مهم في اطار الرضاء الشعبى ، على أساس أن الحاكم الذى يخشى العدو الأجنبى يمكنه ألا يقيم القلاع طالما يستند للرضاء الشعبى ، أما القلاع والحصون فهى هامة بالنسبة للحاكم الذى لايستند لرضاء شعبه حتى يحتمي بها من شعبه وليس من الأجنبى . وفى قوله : «ولذا فان خير قلعة يقيمها الأمير تكون فى أفئدة شعبه ، إذ على الرغم من إقامتك للقلاع ، فليس فى وسعها حمايتك ، إذا كان شعبك يكرهك» . بل إنه فى حالة عدم الرضاء الشعبى فعندما يثور الشعب سيجد أنصارا له من الخارج يسارعون فى مساعدته ضد الحاكم . وهو يؤكد ثانية على أهمية الرضاء الشعبى فى هذا المجال بقوله : «ولهذه الأسباب كلها ، فاننى أطرى كل من يقيم القلاع ، وكل من لايقيمها ، وأوجه اللوم الى كل من يضع فيها جماع ثقته ، فلا يكترث بكراهية شعبه أو حبه»[٢١]

---

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

- بين الكرم والبخل :

يتناول مكيافيللى بالتحليل ضرورة أن يجمع الحاكم بين متناقضات الكرم والبخل وان كان يركز على جدوى البخل عامة خاصة مع المواطنين والرعايا حتى لاتنضب مالية الدولة ، مع جدوى الكرم مع المحيطين به حتى يضمن ولاءهم . كما أن السخاء ضرورى للأمير الذى يزحف على رأس جيوشه حتى يتبعه جنوده . وعلى هذا فإنه يقول صراحة فى تفضيله عامة للبخل على الكرم : «وليس هناك ماهو أشد ضررا على نفسك من الجود والكرم . إذ باستعمالك له تفقد قدرتك على استخدامه . وتصبح إما فقيرا وإما حقيرا ، أو إذا رغبت فى النجاة من الفقر تصبح نهابا سلابا ، يكرهك رعاياك . وعلى الأمير أن يتجنب قبل كل شىء ، أن يوصم بالحقارة ، أو يتعرض للكراهية ، ولاريب فى أن الكرم سيقوده الى إحدى هاتين النتيجتين . ولذا فمن الأفضل أن تكون بخيلا ، فهذا يعرضك للتحقير دون الكراهية ، على أن تكون مرغما بدافع الحاجة إلى أن تصبح لها سلابا ، مما يعرضك للتحقير والكراهية معا» . وعليه فان الحاكم الذى يتبع أسلوب الكرم سينتهى به الحال الى «سرقة شعبه» - حسب تعبيره - بارهاقه بالضرائب وغيرها حتى يمكنه أن يستمر فى أسلوبه هذا ، وبالتالى ينتهى به الحال الى كراهية شعبه ، الأمر الذى حرص مكيافيللى على تجنب الحاكم إياه[٢٢] .

- بين القوة والحيلة :

كما يدعو مكيافيللى الحاكم الى الجمع بين القوة والحيلة حيث إنهما متكاملتان . ويستلهم أمثلته من عالم الطبيعة موضحاً أن الأسد قوى يمكنه البطش بكل من يجده ويرهب الذئاب ولكنه لايمكنه أن يفلت من فخاخ الصياد[٢٣] . أما الثعلب فهو ماكر مما يمكنه عن طريق الحيلة أن ينجو من فخاخ الصياد ولكنه لايمكنه أن يدافع عن نفسه أمام الذئاب . وعليه فان على الحاكم أن يجمع بين قوة الأسد وبطشه وبين حيلة الثعلب ومكره

---

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٤١ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

حتى يمكنه مواجهة كافة المواقف . ولكن على من يلجأ الى أسلوب الحيلة يجب أن يعرف كيف يتقن فن خداع الآخرين : «ولذا فان من يتقن الخداع ، يجد دائما أولئك الذين على استعداد أن تنطلى عليهم خديعته»[٢٤]

- بين الرحمة والقسوة :

ينصح مكيافيللى الأمير أن يكون رحيما - أو على الأصح أن يعتبره رعاياه رحيما - ولكن عليه ألا يسىء هذه الرحمة . ويضرب مثلا بقيصر بورجيا - الذى اعتبره مثلا أعلى - والذى وان كان معتبرا من القساة غلاظ القلوب إلا أن قسوته جاءت بالنظام والوحدة الى رومانيا . «... ولذا على الأمير أن لايكترث بوصمه بتهمة القسوة إذا كان فى ذلك مايؤدى الى وحدة رعاياه وولائهم» . وقد أكد على سلبيات الحكام الذين يفرطون فى الرحمة والرقة «فيسمحون بنشوب الاضطرابات التى ينجم عنها الكثير من سفك الدماء والنهب والسلب»[٢٥] . وهو يوضح أنه من الطبيعى أن يكون للأمير الجديد سمعة القسوة والصرامة حتى يقر حكمه ونفس الأمر ينطبق على أى نظام جديد سواء أكان طغيانيا استبداديا أو جمهوريا . ويدعو الى المعنى نفسه وهو يؤكد هذا بقوله : «ولكن كل من يعرف شيئا عن التاريخ القديم يدرك أيضا ضرورة اتخاذ إجراءات نموذجية ، فى جميع الحالات التى تتحول فيها أنظمة الحكم من جمهورية الى طغيانية أو من طغيانية الى جمهورية ، ضد أولئك الذين يظهرون عداءهم لنظام الحكم الجديد . فكل من يقيم نظاما طغيانيا ولايقتل «بروتس» ، وكل من يقيم نظاما ديموقراطيا «ولايقتل أولاد بروتس»

---

(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٤٩

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

ومع هذا فإنه ينصح الأمير بأن يكون حذرا «وأن يسيطر بطريقة معتدلة ، يلفها حسن التبصر والانسانية حتى لاتؤدى به ثقته المفرطة إلى الأهمال ، وعدم الاهتمام ، ويطرح به حياؤه إلى التعصب وعدم التسامح» .

يعرض مايقيمه للانهيار السريع[٢٦] .

ويدعو مكيافيللى الى المضى فى القسوة فى بعض الحالات الى درجة الابادة الجماعية والتدمير التام للمدن المختلفة والتصفية البدنية للمعارضين والنبلاء . وعامة فانه يرى أن الحرية عندما تكون حديثة العهد يشترط للمحافظة عليها استخدام أقصى أنواع القسوة .[٢٧] .

ولكن الصرامة - أو الشهرة بها فى رأيه - واجبة بالنسبة للأمير عندما يكون مع جيشه وتحت تصرفه عدد كبير من الجنود إذ بدون مثل هذه الشهرة يستحيل عليه الابقاء على جيشه موحدا وخاضعا للنظام .

وقد حرص مكيافيللى على أن يؤكد على أن القسوة إذا استخدمت كسبيل للعقاب يجب أن يكون ذلك العقاب باترا وسريعا وغير متكرر حتى يمكن نسيانه مع الوقت - وفى قوله : «ولعل من أكثر الأمور إضرارا بالحكومة ، أن تثير كل يوم سخطا جديدا فى مشاعر مواطنيها ، عن طريق ايقاع الأذى من جديد ، بهذا المواطن أو ذاك» .

- بين الوفاء بالوعد والخلف فيه :

ينصح الحاكم بألا يحافظ على وعوده وألا يحفظ عهوده بل يتنصل منها عندما يرى أن مثل هذه المحافظة تؤدى الى الاضرار بمصالحه وأن الأسباب التى أعطى فى ظلها الوعد قد تغيرت ولم تعد قائمة . أى أن المحافظة على الوعود فى رأيه رهينة ببقاء الأوضاع على حالها أما إذا تغيرت فان الحاكم يجب أن يكون فى حل منها . وهو يوضح أن الأفراد

(٢٦) فهو يؤكد ذلك بقوله : «عندما تكون الحرية حديثة عهد بالوجود يشترط للحفاظ عليها قتل أولاد بروتس» ، مؤكدا على جدوى القسوة الشديدة التى استخدمها بروتس فى المحافظة على الحرية التى أسهم فى الحصول عليها لروما ، تلك القسوة التى ذهبت الى حد الحكم بنفسه بالموت على أولاده بل وحضور اعدامهم أيضا ، لرغبتهم فى العودة لشكل آخر من الحكم .
ومن المعروف أن بروتس كان قد تآمر على طاغية روما يوليوس قيصر واشترك فى مقتله مع أنه كان من أقرب الناس اليه .
انظر : مكيافيللى المطارحات ، مرجع سابق ، ص ٥٤٩ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٣٦٧ .

عامة سيئون ولايحافظون على عهودهم والحاكم ليس ملزما بالمحافظة على عهوده لهم . وبالتالى يسوق لعديد من الأمثلة على الأمراء الذين نقضوا المعاهدات أو تنكروا لمواثيق السلام مؤكدا أن الذين اتبعوا أسلوب الثعلب نجحوا أكثر من غيرهم ويدلل على آرائه هذه بقوله : «لاريب أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير ، أن يكون صادقا فى وعوده وأن يعيش فى شرف ونبل لا فى مكر ودهاء . لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال ، لم يكونوا كثيرى الاهتمام بعهودهم والوفاء بها ، وتمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس وارباكهم . وتغلبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الاخلاص والوفاء رائدهم» .

ولكنه يبين أن على الأمير أن يعمل على توضيح المبررات للتنكر للوعد : «ولن يعدم الأمير الذى يرغب فى اظهار مبررات متلونة للتنكر لوعده ، ذريعة مشروعة لتحقيق هذه الغاية» . ولكن من يلجأ الى أسلوب الحيلة فى نكث الوعود يجب عليه أن يعرف كيف يتقن فن خداع الآخرين حتى يخفيها ، ويستطرد مكيافيللى فى قوله : «وسأكتفى بسرد مثل عصرى واحد . فالبابا اليكسندر السادس لم يقم بأى عمل سوى خداع الآخرين ، ولم يفكر فى أى شىء سوى ذلك . وكان يجد دائما الفرصة للنجاح فى خداعه . ولم يكن ثمة من يفوقه مهارة فى تقديم الوعود ، واغداق التأكيدات ، داعما إياها بالأيمن المغلظة ، فى الوقت الذى لم يكن هناك من هو أقل تمسكا بها منه . ومع ذلك فقد نجح دائما فى خداعه ، اذ أنه كان يتقن هذه الطريقة فى معلجة الأمور»[٢٨] .

فضلا عن هذا فان مكيافيللى يؤكد على ضرورة الخلف فى الوعود التى تقع تحت الضغط والأكراه إذا زالت القوة التى فرضتها : «ليس من العار ، الاخفاق فى الحفاظ على وعد أرغمت على إعطائه . وتتعرض جميع الوعود التى تمت بالاكراه الى الخلف ، عندما تزول القوة التى فرضتها ، وذلك دون أن يلحق العار بمن يخلفها» .

---

(٢٨) مكيافيللى ، الأمير ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

- بين القدر والارادة :

مع ايمانه بأهمية الحظ ودوره - الايجابى أو السلبى - فى نتائج أعمال الحكام ، إلا أنه لم يؤمن بالتواكل وأكد على ضرورة مقاومة القدر الذى يتحكم حسب رأيه فى نصف أعمالنا ، أما النصف الآخر فقد تركه لنتحكم فيه بأنفسنا[٢٩] .

وقد شبه القدر - من ضمن ماشبه - بالنهر الجارف الذى إذا تركه الأفراد واستسلموا له فمن الطبيعى أن يضرهم بل وقد يدمرهم ، أما إذا تحكموا فيه عن طريق إقامة السدود وغيرها يمكن أن يأتى بثمار طيبة لهم .

ومن هنا فان مكيافيللى ينصح الحاكم بالاعتماد على ارادته معبرا عنها بالقوة أكثر من اعتماده على الحظ على أساس أنه متقلب ومتغير وعلى الفرد أن يتحكم فيه بكل إمكانياته . وفى قوله : «وانى لاختتم حديثى قائلا ، بأن الحظ يتبدل ، أما الناس فيبقون ثابتين على أساليبهم ، وهم ينجحون طالما أن أساليبهم تتوافق مع الظروف ، أما عندما تتعارض فان الفشل سيكون نصيبهم . وانى لاعتقد أن التهور خير من الحذر»[٣٠] .

وخلاصة الأمر فان مكيافيللى فى مجمل نصائحه يقدس القوة وهو يركز على القوة المادية ، ونلاحظ أن اهتمامه هذا ليس خاصا بالامارات وحدها ولكن أيضا بالجمهوريات : فالقوة فى الحكم ضرورية .

وأخيرا فان من الجدير بالملاحظة أن مكيافيللى يوجه اهتماما خاصا للمحيطين بالحاكم أو الأمير : وهو ينصحه بحسن اختيار وزرائه والمحيطين به والاستماع الى آرائهم ونصائحهم دون الانصياع لها بحيث يكون القرار الأخير هو قراره وعلى ألا يظهرهم على أنهم مصدر الحكمة بل يبقى هذه وكأنها احتكار له ولصيقة بشخصه . كما ينصح الحاكم بألا يستعين بالنبلاء وألا يثق بهم حتى

---

(٢٩) انظر : مكيافيللى ، الامير ، مرجع سابق ، ص ١٨٨ ، ١٩٠ - ١٩١ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٩٤ - ١٩٥

لايطيحوا به ، والا يقرب الأفراد اليه بدرجة كبيرة حيث أن أخطر الأفراد على الأسد أقربهم إلى عرينه ، وبالتالى يجب ألا يطلع المحيطين به على خفاياه . وعليه أن يراقب المحيطين به لضمان عدم اكتسابهم القوة على أن يصعّد البعض لأعلى مستفيدا منه ثم التخلى عنه واسقاطه . كما أن على الحاكم عامة أن يشجع كافة المهارات - بين الصناع والفنيين وغيرهم - وأن يتبنى الكفاءات .

موقف مكيافيللى من القيم الدينية والأخلاقية :

أما عن آرائه فى القيم الدينية والأخلاقية فهى مرتبطة بآرائه فى القوة السياسية وتقديسه لها . وقد كانت آراؤه ومازالت موضع جدل حول هذا الموضوع بالذات حيث اعتبر أن القيم الدينية والأخلاقية ماهى الا اضافات للقوة يجب أن يستخدمها الحاكم . أى أنه نظر نظرة نفعية وظيفية للدين والأخلاق فى سبيل تدعيم القوة السياسية للحاكم ، وقد فصل تماما بين الأخلاق والسياسة . ومع هذا فان موضع التناقض بالنسبة لمكيافيللى هو أنه فى نفس الوقت نادى بأهمية القيم الأخلاقية كدعامة للدولة وبأن التشريعات يجب أن تقوم عليها ، كما أكد على تفوق دول مثل الدولة الرومانية وسويسرا نتيجة لقيامها على قيم أخلاقية ودينية حيث عززت تلك القيم من قوتها وكانت وظيفية بالنسبة لها وليس العكس .

لكننا فى الواقع يجب أن نلاحظ أن مكيافيللى وان كان ينادى «بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة» حتى وان كانت الوسائل غير أخلاقية فانه قصد بها الحاكم فى تعاملاته مع أعدائه . أى أن **الغاية تبرر الوسيلة بالنسبة للحاكم ومع أعدائه ، أما بالنسبة للأفراد فان الغاية لاتبرر الوسيلة** بالضرورة . ولم يقصد مكيافيللى بالمناداة بهذا المبدأ كمبدأ عام بل ركز عليه كمبدأ خاص بالنسبة للحاكم مع أعدائه . فالأفراد فى تعاملاتهم مع بعضهم البعض يجب أن يتقيدوا بكافة القيم الدينية والأخلاقية . كما أن على الحاكم وهو يستخدم أكثر الطرق بعدا عن مثل هذه القيم أن يبدو أمام شعبه وكأنه يلبس مسوح الرهبان . أى أنه يجب أن يستتر وراء ستار من قيم أخلاقية وروحية فى الوقت الذى يستخدم فيه كافة الأساليب حتى

أكثرها بعدا عن هذه القيم . فقد عدد عددا من الصفات الحسنة التى تتمثل فى الرحمة ، والوفاء بالعهد والنبل ، والانسانية والتدين مؤكدا على أن الحاكم يجب أن يظهر وكأنه يتحلى بها وخاصة التدين . فالأفراد من السهل خداعهم . فقد كان مكيافيللي حريصا على توضيح أن الحاكم لايستطيع أن يتمتع بكافة الصفات المحمودة التى ترمز الى الخير ، ومع هذا فعليه وهو يمارس الرذائل أن يبتعد عن التشهير بأن يمارسها فى الخفاء ، وذلك إذا لم يمكنه التخلي عنها . واذا كان لاسبيل للاحتفاظ بالدولة الا بارتكاب تلك المثالب فعليه ألا يكترث بالتشهير : «إذ أن التعمق فى درس الأمور ، يؤدى الى العثور على أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى إذا اتبعت الى دمار الانسان ، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدى الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة»[٣١] .

وعليه فانه يمكن القول بأن مكيافيللى قد نادى بمعيارين للتعامل :

أحدهما : للأفراد فى تعاملهم مع بعضهم البعض .
والثانى : للحاكم فى تعامله مع أعدائه .

فقد وجد مكيافيللى وهو الواقعى فى نظرته أهمية التأكيد على أنه لايمكن اقامة دولة قوية - وهى هدفه الأسمى - على أشلاء شعب مشتت ومتحلل أخلاقيا .

من ناحية أخرى فان مكيافيللى أعطى الفضيلة طابعا سياسيا - أى أنه قام بتسييس الفضيلة - وجعلها نسبية بحيث أن الحكم على الفضيلة والسلوك يتوقف على النتائج وبالتالى فالفضائل المتعارف عليها قد تبدو فى بعض المواقف كرذائل والعكس صحيح . وعلى الحاكم أن يعمل على المحافظة على الحكم وتعزيزه بالمسلك الذى يراه متمشيا مع الموقف أيا كانت الوسائل التى يتوقف تقييمها ، ليس على معايير مطلقة ، ولكن على أساس ماتحققه من نتائج . فقد أكد مكيافيللى على أن الدولة يجب أن تكون لها معنويات خاصة بها ، وهى معنويات النجاح : نجاحها في حماية نفسها ، وضمان الطمأنينة لشعبها والنجاح فى

---

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٣٧ .

الغزو إذا كان ضروريا لحماية مصالحها . بمعنى اخر فإن الساسة لايستطيعون أن يتحملوا رفاهية التصرف وفقا لمستويات المعنويات الخاصة الفردية[٣٢] .

ومن الملاحظ أن مكيافيللى لم يكن ضد الدين عامة . وانما كان ضد ماوصلت اليه المسيحية وضد الكنيسة ، والبابا ورجال الدين . كما كان ضد بعض مبادىء المسيحية خاصة مايقف منها فى وجه الوحدة السياسية ومايستغل من جانب رجال الدين تحقيقا لمآربهم .

وكان انتقاده من وجهتين أساسيتين :

أولاهمــا : أن المسيحية تتضمن مايحض الأفراد على التسليم والخضوع فى الأمور الدنيوية على أساس تركيزها على الأمور الروحية وتعد الأفراد بحياة أفضل فى الآخرة تعوضهم عن المعاناة فى الدنيا . وهو يرفض التسليم الذى استغله رجال الكنيسة فى إخضاع الناس لهم . وقد «عقد مقارنة بين المسيحية والاديان الأكثر رجولة فى العصور القديمة وهى مقارنة لم تكن فى صالح المسيحية»[٣٣] . وفى قوله : «وقد مجدت ديانتنا المتواضعين من الرجال والميالين إلى التأمل بدلا من تمجيد رجال العمل . وقد وضعت للرجل مثله العليا فى الخير والتواضع وانكار الذات واحتقار الأشياء الدنيوية بينما وضعت الديانة الأخرى للرجل مثله العليا فى العظمة والقوة البدنية وكل مايدعو إلى بعث الجرأة فى قلوب الناس . واذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قويا ، فإن القوة التى تطلبها فيه ، هى مايمكنه على احتمال الآلام لاعلى القيام بالأمور التى تتطلب الجرأة . ويبدو أن هذه الصورة من صور الحياة ، قد أدت إلى إضعاف العالم ، وإلى تقديمه فريسة سائغة للشريرين

---

(٣٢) انظر : Thomson , op . cit . , p . 28

(٣٣) سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٤٧٧ .

تجاه المسيحية ، وقد زاد موقفه حدة وجود البابا فى روما قلب ايطاليا ودوره النشيط فى مواجهة وحدتها . ولكنه من كتاباته المختلفة يبدو واضحا أنه كان يؤمن بالدين ودوره فى المجتمع وضرورته(٣٦) كما كان يؤمن برسالة المسيحية الأصيلة(٣٧)

آراؤه فى الاستعمار :

بلور مكيافيللى نظرية فى الاستعمار متعددة الجوانب توضح الهدف من السياسة الاستعمارية وأساليب استخدامها ، فقد رأى أن على الدولة أن تأخذ الحروب الاستعمارية بجدية ، على أساس أن الدولة التى لاتتوسع على حساب غيرها تكون عرضة لتوسع الدول الأخرى على حسابها(٣٨) . أى أنه رأى أن تكون السياسة الاستعمارية سياسة دائمة للدولة وليست مرحلية . وقد أوضح أن السياسة الاستعمارية تحقق هدفين :

(٣٦) «على كل من يرغب من الأمراء والجمهوريات فى البقاء فى نجوه من الاحتلال، أن يحتفظ بنقاء طقوس الديانة التى يؤمن الأمير أو الجمهورية بها ، وان يحلها محل الاجلال دائما ، إذ لا دليل أصدق على انحطاط اى بلد من البلاد من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الاهمال وعدم الاكتراث» . المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .
كما يقول : «حيثما يسود الدين يمكن الافتراض كشىء مسلم به ، ان الأمور تسير على مايرام ، وحيثما يوجد الافتقار للدين يستطيع المرء افتراض العكس» . المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(٣٧) «ولو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التى رسمها لنا مؤسس المسيحية ، لكانت النصرانية وجمهورياتها في وضع أكثر اتحادا ، وأكثر سعادة مما هى عليه الآن . ولو أراد أحد أن يخمن الأسباب التى أدت الى تدهور هذه الروح الدينية ، لما وجد خيرا من التطلع الى تلك الشعوب التى تعيش على مقربة من كنيسة روما ، وهى رأس ديانتنا ، إذ يرى أن الدين أضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة . ولو درس المرء ديانتنا كما كانت عليه عند ظهورها ، ثم رأى مدى الخلاف الذى يقوم بينها وبين ما هو واقع اليوم ، لتوصل حتما الى النتيجة القائلة بأن ديانتنا تقترب إما من الدمار أو من الكارثة» . المرجع السابق ، ص ٢٦٧ .

(٣٨) لمزيد من المعلومات عن الاستعمار انظر : د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ... ، مرجع سابق .

الأول خارجي : وهو تأمين الدولة ضد أعدائها .
والثاني داخلي : وهو صرف الشعب عن أمور الحكم وشغله عن الحاكم بالحروب الاستعمارية .

وبالتالي فقد وضع عدة أساليب لممارسة السياسة الاستعمارية وفقا للظروف المختلفة :

- فقد نصح الحاكم بأن يتوسع فى مناطق لها نفس لغة وعادات شعبه الأصلى حتى يمكن ضمها واستيعابها بسهولة .
- نصح الحاكم بأن يسعى الى استيعاب شعوب المستعمرات فى شعبه الأصلى حتى يضمن استمرار السيطرة على المناطق المستعمرة واستقرار حكمه بها . بحيث يؤلف البلدان دولة واحدة فى وقت قصير .
- ينصح الحاكم بأن يقوم من جهة بابادة أفراد الأسرة الحاكمة فى تلك المناطق المحتلة ، وعدم احداث تبديل جوهرى فى قوانين هذه المملكات المحتلة وضرائبها فى حالة ماإذا كانت لها قوانينها الخاصة حتى لايثير الأفراد عليه ، من جهة أخرى .
- كما أنه ينصح الحاكم ببناء المستوطنات التى تقيم فيها الجاليات من دولته الأصلية فى المناطق المحتلة . أى أن يعتمد على الاستعمار الاستيطانى .
  وهذه السياسة فى رأيه أفضل من الاحتفاظ بحاميات لأنها لن تكلف الحاكم شيئا كما أن وجود الحاميات فى المناطق المحتلة يسىء لمشاعر مواطنيها .
- أن يقوم الحاكم بنقل مقر حكمه الى منطقة وسط بعد التوسع . وفى حالة عدم تجانس شعوب تلك المناطق المستعمرة مع شعبه الأصلى ينصحه بأن ينقل مقر حكمه الى المناطق الجديدة المستعمرة حتى يمكنه رؤية الاضطرابات والعمل على علاجها فى حالة وقوعها وحتى لاتصبح المناطق مرتعا لشهوات موظفى الحاكم المحتل وحتى لاتلجأ دول أجنبية الى مهاجمة تلك المناطق .
- أن يشن الحروب الاستعمارية بضراوة .

- ان يشجع المواطنين على الاستمرار فى تدعيم السياسة الاستعمارية عن طريق تخصيص جزء من أسلاب الحرب لشن حرب جديدة وتوزيع الباقى كأسلاب حتى يجنى الأفراد ثمار التوسع .
- أن يعمل الحاكم على بناء جيش شعبى قوى على نمط الموجود فى الامبراطورية الرومانية ، بحيث يعتمد على المتطوعة ، على أن يبتعد عن الجيوش المرتزقة والجيوش المساعدة . فقد آمن مكيافيللى بأن المرتزق ينقصه الدافع الوطنى والولاء وهو جبان فى الحرب لأن حياته مصدر عيشه وبالتالى لن يضحى بها[39] . أما الجيوش المساعدة فان هزيمتها تنسب للحاكم الذى استعان بها - كقوات من دول صديقة أو مجاورة - أما نصرها فينسب لدولتها الأصلية . وهى على أى حال غير موالية للدولة التى تستعين بها وبالتالى قد تتحرك ضد الحاكم وتخرج عليه .
- على الحاكم أن ينزع سلاح أهالى الدولة الجديدة بعد أن يحتلها وضمها الى دولته ، بأستثناء أولئك الموالين له الذين وقفوا فى صفه عند احتلالها . ولكن عندما تحين الفرصة فان عليه أن ينزع السلاح من هؤلاء أيضا وينقل القوة الى جنوده هو : بحيث ينقل سلاح الدولة الجديدة فى النهاية تماما الى جنوده .

من كل ماتقدم يلاحظ أن مكيافيللى قد بلور نظرية عامة فى الاستعمار موضحا جدواه وأساليب ممارسته مطلقا أهميته فلم يقصرها على دولة أو حالة معينة . وآراؤه فى هذا المجال تعتبر أكثر شمولا من لينين الذى اتخذت نظريته شهرة خاصة فى القرن الحالى . وهو يختلف فى تركيزه على الاستعمار عن أرسطو الذى اعتبر الاستعمار والتوسع أحد أسباب الثورات والتحلل السياسى فى الدولة التى تمارسه . ففى الوقت الذى لم ير فيه أرسطو وأفلاطون من قبله جدوى الاستعمار وأهميته فى تخليص دولة المدينة من مشاكلها ، رأى مكيافيللى بعين الخبرة السياسية النافذة خاصة فى مجال السياسة الواقعية أنه لاخلاص لدويلته فلورنسا ولايطاليا عامة الا بالسياسة التوسعية . وفى الوقت الذى نظر فيه كل من

(٣٩) عمل مكيافيللى لفترة قائدا للحرب ضد بيزا ، ومع قصر الفترة إلا أنها أكسبته خبرة واسعة وايمانا عميقا بعدم صلاحية المرتزقة كجنود يعتمد عليهم فى الحروب .

أفلاطون وأرسطو الى الخلف بهدف استعادة دولة المدينة لمكانتها وتميزها باعتبارها الوحدة السياسية الأمثل فى نظرهما ، تطلع مكيافيللى للأمام ليس فقط لقيام دولة اقليمية ولكن لقيام دولة قومية تكون محط الولاء الأسمى على مستوى ايطاليا ككل . ومكيافيللى لم يناد للاستعمار بالنسبة لدولة معينة ولكن رأى ضرورته وجدواه كسياسة عامة للدولة فى علاقاتها مع غيرها .

أهم مساهمات مكيافيللى فى الفكر السياسى :

وخلاصة الأمر من كل ماتقدم أن مكيافيللى اهتم بتوضيح القوة ووصل به الحال الى حد عبادة القوة والى نقل القيم والأخلاقيات من الاطلاق الى النسبية وجعل قياس درجة القيم متوقفا على فائدتها ونفعيتها . وكان يرى أنه على الحاكم ألا يتمسك بأية قيود وأن يتحرر من كافة القيم الروحية الدينية ، وكان حريصا فى نفس الوقت على ألا يثير ثورة الشعب على الحاكم فلم يكن من دعاة الثورة . وكان حريصا على إظهار أن الحب ليس أساسا لقيام الحكم ، وعلى الحاكم أن يكون مرهوبا وليس مكروها . في نفس الوقت نادى باستخدام الحاكم لكافة الأساليب بما فيها الوسائل غير الأخلاقية وغير الروحية أو الدينية . كما كان مكيافيللى رائدا من رواد المناداة بتدعيم الاستعمار واعتبره غاية ووسيلة . فهو وسيلة من أجل تحقيق قوة الدولة وغاية يجب أن تنشدها الدولة .

فعلاقات الدول لاتربطها أخلاقيات وانما مصالح . وهو فى هذا المجال (العلاقات الدولية) رائد المناداة بدوام الاستعمار . وانتهى مكيافيللى من مجمل آرائه إلى دعوة الأمير الى تحقيق وحدة ايطاليا ، وهذا كان هدفه الأسمى . وقد فضل نظام الحكم المطلق فى الدولة حتى يتم توحيدها ، ولكن هدفه الأمثل هو حكومة موحدة تقوم على ديمقراطية شعبية . وقد تحدث مكيافيللى فى المطارحات على الانتخابات ودورها وأثرها .

وفى الواقع فانه وان كان أكثر المفكرين الذين تعرضوا للنقاش والجدل ، كما كان فى نفس الوقت الابن البار لعصر النهضة والانعكاس

الحقيقى له ، إلا أننا بصفة عامة نجده قد تخطى حدود عصره وقدم العديد من الاسهامات الخالدة .

ومن أهم مساهماته منهاجه فى التحليل . إذ نجد أنه استخدم التاريخ ولجأ الى المنهج الاستقرائى التاريخى ومع استخدامه له الا أنه لم يلجأ اليه لمجرد الاستقراء وانما استخدمه لتنظير المفاهيم السياسية . فلم يقم بوصف الأحداث فقط ولكنه استخدم التاريخ كمستوى أدنى للتحليل يستخلص منه الظواهر والحقائق والمفاهيم - وهذا يوضح كيف ان المحلل السياسى يجب أن يحسن استخدام التاريخ - فالبنسبة لمكيافيللى نجد أنه قد قام باستخلاص آثار الأحداث أى أنه يستشهد بالاحداث وهذه ميزة له ومساهمة فى التحليل السياسى . فالمنهج التاريخى هو أحد المناهج التى يلجأ اليها المحلل السياسى ولكن الكثيرين لايعرفون كيفية استخدامه فأصبح يعنى مجرد توصيف الأحداث ولكن مكيافيللى استخدم الأحداث للاستدلال بها ، وذلك بمناقشة كيفية الاستدلال بالوقائع التاريخية لاستخلاص نتائج عامة . وهذه هى أولى مساهماته .

من ناحية أخرى نجد أنه رائد السياسة الواقعية أى أنه أظهر السياسة كما تمارس فى واقعها أو بمعنى آخر أظهرها عارية . وكان هذا من أهم الأسباب التى جعلت النقد يوجه اليه . وقد تأثر مكيافيللى بالدبلوماسية وكتاباته كانت أكثر ميلا إلى الأدب الدبلوماسى . ولذلك نجد أنه حتى فى اظهاره للحقيقة عارية ، حاول ان يسترها باطار من الأخلاقيات . وهذا يعنى أنه تشتت بين واقع مايجرى وما يجب أن يكون . والسياسة عنده مزيج من الديبلوماسية من وراء الستار والحرب .

الانتقادات الموجهة لمكيافيللى ، ومكانته بين المفكرين السياسيين :

أهم الانتقادات الموجهة اليه تتعلق بمبدئه «الغاية تبرر الوسيلة» وخاصة فى منفعية الأخلاق والدين . ونلاحظ أن مكيافيللى كان رائدا فى هذا الاتجاه فقد كانت هذه الوسائل مستخدمة ولكن الجديد فيه أنه جمع هذه الوسائل حتى يسترشد بها الحاكم . فمكيافيللى لم يبتدع هذه الوسائل إذ أن الأساليب غير الأخلاقية كانت شائعة فى عصره . وكل الذى فعله أنه

قام بتجميعها وتحليلها وربما يبدو إسهامه واضحا فى منطقية عرضها . وكذلك كان مكيافيللى رائدا للقومية .

ويؤخذ على مكيافيللى فى آرائه أنها غير متكاملة فهى لم تشكل نظرية متكاملة . وركز فقط على فن الحكم ، أى أسلوب السياسة الواقعية .

ويختلف مكيافيللى عن ابن خلدون فى أن الأخير كان أشمل ، فهو رائد فى علم الاجتماع والتاريخ . كما يختلف مكيافيللى عن المفكرين الاسلاميين القدماء فى أنه فصل بين الأخلاق والسياسة وبين الدين والسياسة .

واذا كان أرسطو قد بدأ الفصل بين الأخلاق والسياسة فان مكيافيللى أتم هذا الفصل وزاد عليه باستخدامها من أجل القوة .

أما بالنسبة لآرائه فى الاستعمار فهى تعتبر فى الواقع نظرية متكاملة عن الهدف والتكنيك الاستعمارى ونادى بالاستعمار ليس كمرحلة انتقالية ولكن كسياسة دائمة . وبصرف النظر عن عدم تقيده بالقيم والأخلاق والدين واخضاع الدين للسياسة فهو يعتبر من أهم الرواد فى الفكر السياسى على مر العصور ، فكتاباته مازالت حية . وقد بين كيف يستطيع المفكر السياسى أن يخدم رجل السياسة . ويرى فيه البعض التناقض ولكن هذا ليس تناقضا فهو نسبية . وكتابات مكيافيللى كانت نتاج خبرة وليست نتاجا للدراسة العلمية . ويتشابه مكيافيللى وابن خلدون فى أنهما عاشا فى عصر اضطراب وتحلل وقيام دول وانهيارها . فكلاهما عاش فى عصر اضطراب وخبر العمل السياسى ولكن مكيافيللى خبر العمل الدبلوماسى أكثر من السياسى بينما أن ابن خلدون ارتبط بالحكام وتقلب بين الحكومات . والفارق الأساسى فى منهاج كل منهما أن ابن خلدون لم يكتف بخبراته السياسية ولكن كرس جهده للدراسة . فكتاباته كانت انعكاسا لتجربة ودراسة ولكن مكيافيللى كانت كتاباته انعكاسا لتجربة فقط . وفى الوقت الذى رأى فيه ابن خلدون وجوب التمسك بالقيم الدينية والأخلاقية فان مكيافيللي رأى العكس . إذ أن مكيافيللى لم يثق فى الدين

المسيحي وماتطور إليه . وإذن يمكن القول أن مكيافيللى كان بالنسبة لابن خلدون جزءاً من كل . ويمكن المقارنة بين مكيافيللى والغزالى . فكلاهما عاش أزمة ووجه نصائح للأمير . ولكن وجه الاختلاف بينهما هو أن كافة نصائح الغزالى كانت قائمة على الدين والتمسك بالقيم الأخلاقية ، حيث الغاية لاتبرر الوسيلة عنده . ولكن العكس كان بالنسبة لمكيافيللى فهو - كما سبق الذكر - فصل الدين عن السياسة ، ولم يركز نصائحه للأمير على أساس دينى أو أخلاقى . كما أنه لم يتجاوز الارشاد فى فن الحكم .

الفصل الثانى

حركة الإصلاح الدينى : البروتستنتية

وقد قامت أساسا كثورة ضد فساد الكنيسة الكاثوليكية فى روما وسلطة البابا ورجال الدين الذين اكتسبوا سلطة دنيوية من وراء سلطتهم الدينية والذين أسهموا فى ادخال أوربا فى عصور الظلام التى عانت منها فى كافة المجالات وذلك فى محاولة لاصلاح الديانة المسيحية واعادتها لأصولها الأولى نتيجة لما طرأ من فساد وضعف بسبب دور رجال الكنيسة السلبى . «ذلك الاصلاح الذى اكتسح دول أوربا بعد أن كانت العقيدة الكاثوليكية هى السائدة بين من دعى عليهم اسم المسيح أجمعين ، وكانت فى حقيقتها عندهم عقيدة الجهل والرعب أكثر منها عقيدة العرفان والإيمان العامل بالمحبة[1]» . حتى إن «مبادىء المسيحية لم يبق منها وقتذاك إلا الأسم»[2] .

---

(١) موريسون ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٢) ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٨٠ . ولمزيد من المعلومات عن حركة الاصلاح الدين انظر ، ص ١٢٦ - ٧٧٣ .
وفى هذا المجال يعبر ملر عن البابوية وماوصلت إليه المسيحية فى ظلها بقوله : «أول ظاهرة تبدو لنا عند التأمل فى البابوية كنظام هى أن كلمة الله ، القادرة أن تحكم الناس للخلاص ، كانت محرمة على الشعب . حتى الأساقفة أنفسهم لم يعتبروه أمرا مخجلا أن يعترفوا بأنهم لم يقرأوا فى حياتهم أى جزء من الكتب المقدسة سوى ما كان يقابلهم فى خدماتهم الطقسية . والخدمة الدينية كانت تمارس بلغة ميتة لايفهمها أغلب الكهنة وبعضهم كان بالكاد يعرف يقرأ لا بل حتى كتب أصول الدين

وحركة الاصلاح الدينى هذه قامت أساسا لأهداف دينية ولكن يعنينا فى هذا المجال الجانب السياسى لتلك الحركة ، أى الانعكاسات والآثار ذات الطابع السياسى .

وقد تمثلت حركة الاصلاح الدينى فى البروتستنتية Protestantism التى تبلورت فى القرن السادس عشر وتزعمها خاصة كل من مارتن لوثر وجان كالفن . والبروتستنتية وفقا لمعناها اللفظى تعنى حركة احتجاج ، والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المجال هو على من وعلى ما هذا الاحتجاج ؟ إن البروتستنتية تستخدم عادة لتعبر عن رفض المسيحيين من المنادين بها ومن اتباعها للادعاءات البابوية فى اطار ماكتسبه من سلطة دنيوية[٣] . ولكنها بالمعنى الأدق تعنى ليس فقط رفض الادعاءات البابوية ولكن رفض مفهوم الكنيسة كمؤسسة لها طقوس مقدسة وتنظيم وحىإويهيمن عليها أجيال متعاقبة من رجال الدين الذين لهم سلطات مقدسة وغامضة . وهناك من يركز على أن من أهم جوانب البروتستنتية هو انكار الـ Transubstantation - أى الايمان بأنه فى نقطة معينة من القداس يتحول الخبز والنبيذ الى جسد ودم السيد المسيح تحولا فعليا[٤] وأن دور رجل الدين جوهرى فى عملية التحول هذه - حيث يؤمنون بدلا منها بالـ Consubstantation بمعنى أن مكونات الخبز والنبيذ توجد فى القداس أو التكريز جنبا الى جنب مع مكونات جسد ودم المسيح ولكنها لاتتحول اليها . فكأن المناولة عند البروتستنت لاتتضمن التحول الفعلى للخبز

- كانت هى من وضع وتأليف الاكليروس كانت ممنوعة من الوصول إلى أيدى العلمانيين . أما نبيحة القداس فكانت تمارس للحصول على غفران الخطايا للأحياء والأموات ، وبذلك تحولت ضمائر الناس عن النبيحة الكاملة -عمل ربنا يسوع المسيح الكامل - التى استعاضوا عنها بالتحليلات الكهنوتية والغفرانات البابوية . انظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٨٠ - ٨١ .

(٣) لمزيد من المعلومات انظر : Allen, op . cit . , pp 1 - 4

(٤) فضلا عن الاعتقاد بان كل من يتقدم إلى العشاء المقدس يشترك حقيقة فى جسد المسيح ودمه . انظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ .

والنبيذ لجسد ودم المسيح ولكنها تستخدم كذكرى[٥] . ولكن الجدير بالملاحظة أن الاختلاف بين البروتستنت وغيرهم من الكنائس الأصلية ذات الطابع الأرثوذكسي لايقتصر على سر المناولة ولكن يتضمن أيضا عدم اعتراف البروتستنت ببعض أسرار الكنيسة الأخرى عامة التى من ورائها اكتسب رجال الكنيسة فى روما سلطات دينية -وسياسية ضخمة . فضلا عن رفض استخدام الصور والتماثيل الخاصة بابطال الخلاص خاصة فى الكنائس .

ولكن فى الحقيقة أهم مايميز البروتستنتية هو التركيز على الارادة الحرة للفرد فى تخليصه من السلطة الكنسية مع التأكيد على إمكانية قيام كل فرد بممارسة الديانة وشعائرها دون واسطة . وهناك الكثير مما يقال عن تأثر حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية بالتعاليم الاسلامية . حيث تكرس الاتصال المادى والمعنوى بين الغرب والشرق ومن ثم بين الدينين والذى بدأ[٦] منذ منتصف القرن السابع الميلادى .

---

(٥) ومفهوم الذكرى : أن طقوس العشاء الربانى هى تذكرة دراماتيكية لمعنى الحياة والموت وقيام المسيح .
انظر :

John Dillenberger (ed . .),Martin Luther : Selections From his Writings , New York : Doubleday & Co . Inc . , 1961 , p . X X V .

(٦) من الدراسات الاساسية الموثقة بالعديد من المصادر الأجنبية انظر : أمين الخولى ، «صلة الإسلام باصلاح المسيحية ، مرجع سابق .
حيث يعدد دوائر ومجالات الاتصال المادى من ذلك : الفتح الاسلامي فى الغرب ، والعصابات الاسلامية القوية فى أوربا - والتى استوطنت على حدود فرنسا وايطاليا ، والحروب الصليبية ، والأسرى من الجانبين ويعطى أمثلة من ذلك ليو الافريقي - واسمه قبل أن يأسره القراصنة هو : أبو على الحسن بن محمد الوزان الغرناطي الفاسي وكان من الساسة البارزين - والذى حبسه البابا ليو العاشر فى قلعة القديس أنجلو بروميه سنة كاملة حتى تعلم المسيحية وعمد بيد البابا نفسه واعطى لقب «حنا ليون» ولكن بعد أن عاد لأفريقية عاد لاسلامه . والغربيون فى الجيوش الاسلامية وكذلك المسلمون فى الجيوش الأوربية ، والمداولة السياسية التى تمس النواحى الدينية ، والمراكز الاسلامية فى أوربا ، وتبادل الوفود لأسباب مختلفة من عسكرية وسياسية وبقايا المسلمين فى أوربا بعد الاستعمار الاسلامى فضلا عن الاتصال الاجتماعى والرحلات التى تعددت أغراضها . أما الاتصال المعنوى فيوضحه من خلال الاقتباس العلمي لمعارف الشرق فى ظل ظلام العصور الوسطى -

أهم الأبعاد السياسية لحركة الاصلاح الدينى :

- قام رواد حركة الاصلاح الدينى فى عصر النهضة بتدعيم سلطة الملوك - بناة الدول الاقليمية - القومية . وكان من أهم أهدافهم من وراء ذلك مناصرة الملوك لهم فى مواجهة عدائهم للكنيسة الكاثوليكية بزعامة البابا .
- قاموا باحياء بعض الافكار التى سادت من قبل فى العصور الوسطى وخاصة فكرة الحق الالهى فى الحكم : أى أن الله هو مصدر السلطة السياسية وأن صاحب السلطان - أى الحاكم - هو ظل الله فى أرضه . وقد وضعت السلطة فى أيدى الملوك والحكام بهدف تقوية مركزهم فى الدولة فى مواجهة البابا ورجال الكنيسة الكاثوليكية .

فالحاكم مسئول أمام الله حيث يستمد سلطته من الله وبالتالى فهو غير مسئول أمام البابا كما أنه غير مسئول أمام الرعايا ... وبالتالى فطاعة الرعايا للملوك مطلقة ويجب أن تكون كذلك ويتخذ الملوك مايرونه لفرضها ، بل إن من يخرج على طاعة الملك يعامل معاملة الكافر الخارج عن طاعة الله . وفى مواجهة هذا الرأى ظهر رأى آخر اشتد قوة فيما بعد وهو أن الحاكم يستمد سلطته من الشعب وليس من الله ، وبالتالى فهو مسئول أمام الشعب ويمكن الخروج عليه خاصة من الأقليات الدينية .

- هاجم رواد حركة الاصلاح الدينى ماوصلت اليه الكنيسة من اكتساب سلطة دنيوية وما اكتسبته من ثراء وباختصار تحولها عن الأمور الروحية الحقة الى أن تصبح دولة داخل الدولة . كما هاجموا السلطة الكنسية وسلطة البابا بالذات مؤكدين على أن علاقة المسيحي بالخالق يجب أن تكون مباشرة وبدون واسطة من رجال الدين .

= فى الغرب ، حيث نقلت المعارف الأسلامية وترجمت ، كما ترجم القرآن الكريم نفسه ، وتعلم اللغة العربية والعبرية : لغتا العلم فى ذلك الوقت والواسطة لدراسة العلوم الاسلامية ، وعناية الملوك والأمراء ورجال الدين بحركة النقل هذه ، والتأثر بأعلام العلماء الاسلاميين من امثال ابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم وهناك عامل أساسى نبه الأذهان إلى تلك الحركة هو ظهور الاسلام وانتشاره السريع والبون الشاسع بين ما كانت عليه الأمة الاسلامية فى ازدهارها وبين ما كانت عليه أوربا من تحلل وظلام شامل فى نفس مرحلة العصور الوسطى .

وقد وجدت الأبعاد السياسية فى حركة الاصلاح الدينى صداها الكبير بين ملوك انجلترا وأمراء ألمانيا خاصة ، رغبة فى الحصول على ممتلكات الكنيسة الضخمة وعدم دفع الضرائب الدينية للبابا فى روما ، وبالتالى اعلان الثورة على الكنيسة الكاثوليكية وعلى سلطة البابا . وقد أصبح الملوك والأمراء فى تلك الدول التى اتبعت المذهب البروتستنتى الجديد حماة لهذا المذهب فى الوقت الذى دعم فيه المذهب سلطة هؤلاء الملوك والأمراء وفقا لما سبق ذكره .

من ناحية أخرى فقد ظهرت مشكلة الأقليات الدينية : فحيث نجح المذهب الجديد بقيت أقليات متمسكة بمذهبها الكاثوليكى القديم ، وحيث لم ينجح تركت أقليات تدين بالبروتستنتية فى الدول الكاثوليكية . وتبلورت المطالب السياسية من جانب تلك الأقليات الدينية ، كما لم تحسم المشاكل إلا بعد حروب دينية طويلة وبعد اقرار مبدأ التسامح الدينى والتأكيد على المساواة القانونية التامة بين المواطنين جميعا بصرف النظر عن الاختلافات الطائفية .

وأخيرا كان الأثر غير المباشر لحركة الاصلاح الدينى هو إقرار الحريات الفردية نتيجة التركيز على أهمية الفرد خاصة فى مجال حرية العقيدة .

مارتن لوثر Martin Luther
(١٤٨٣ - ١٥٤٦)

وهو قس المانى ولد من أبوين كاثوليكيين ولكنه نادى بحركة دينية تركت آثارا بعيدة المدى فى ألمانيا خاصة وفى العلاقات الدولية عامة . ويعنينا الأبعاد السياسية لحركته وإن كان من الملاحظ مبدئيا أن إسهامات لوثر السياسية أقل من مثيلاتها التى جاء بها كالفن على الرغم من الاختلافات الكبيرة بينهما .

وكان والده أصلا فلاحا ثم اتجه لصناعة تعدين النحاس . وقد درس لوثر حتى حصل على ماجستير فى الآداب ثم اتجه لدراسة القانون حيث

كان والده يرغب فى أن يوجهه ليصبح من رجال القانون . ولكن حدثت واقعة غيرت مجرى حياته العملية وجعلت منه أحد أعلام حركة الاصلاح الدينى : حيث أنه أثناء عودته للجامعة التى كان يدرس بها فى ايرفارت بعد قيامه بزيارة لأسرته ، واجهته فى الطريق عاصفة رعدية شديدة وأصيب بصاعقة أوقعته أرضا وكاد أن يفقد حياته ولكنه صاح مبتهلا للقديس آن - قديس عمال المناجم فى شبابه - بمساعدته وناذرا بأنه سيصبح راهبا بقية حياته إذا أنقذ من قبضة الشياطين . وبالفعل بعد هذه الواقعة بأسبوعين وبعد نذره هذا دخل الدير الاوغسطينى فى ايرفارت[٧] . ومن المعتقد أنه كانت له نزعات دينية حتى قبل واقعة العاصفة الرعدية وأنه ربما كان قد انتهى به الحال الى الدير حتى ولو لم تقع تلك الواقعة . وقد استأنف الدراسة وهو فى الدير ولكن فى مجال العلوم الدينية - اللاهوت - وحصل فى النهاية على درجة الدكتوراه فى هذا التخصص وعمل بالتدريس فى جامعة ويتمبرج التى درس فيها . وبالاضافة الى ذلك فقد نشط فى الدروس التبشيرية ومن ثم تطور الى الوظائف الادارية فى الجامعة والى الاشراف على الأديرة فى المنطقة . وقد سافر إلى روما عام ١٥١٠ بتكليف ليعرض على البابا نزاعا قام بين الأديرة . ولكن ساءه ماوجده من أن المدينة كانت «مليئة بالفسق والفجور» سمع لوثر كثيرا عن حياة الشر والفساد التى عاشها البابا اسكندر السادس» (ومن بعده الباباليو العاشر) . وقد عبر بنفسه عن وضع فساد روما والبابوية بقوله : «إن أسس روما مبنية فى الجحيم»[٨] . وقد غادر المدينة البابوية مرددا قولته الشهيرة : «وداعا ياروما . ليتجنب روما ويهرب منها كل من يريد أن يحيا حياة مقدسة . إن كل شىء مباح فى روما إلا أن يكون الانسان رجلا أمينا»[٩] .

---

(٧) انظر عن هذه الواقعة ولمزيد من المعلومات عن لوثر :

Dillenberger, op . cit . , p . xiv & after .

انظر ايضا : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٠٠ - ٢٢٣ ، وموريسون ، مرجع سابق ، ص ٢٤ ومابعدها .

(٨) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٩) ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٢ .

وكان مارتن لوثر ثرى العطاء من الناحية الفكرية فقد قدم العديد من المؤلفات إلا أنه من الملاحظ أن أعماله لم تنشر كاملة أبدا وأن الطبعة الكاملة لأعماله بدأت فى ١٨٨٣ وقدر لها أن تكتمل فى السبعينات من القرن الحالى مكونة مايقرب من مائة مجلد . أما عن النسخة الانجليزية فقد جرى نشرها فى الستينات من القرن الحالى .

وفى الوقت الذى كانت فيه الكنيسة الكاثوليكية فى موضع التحدى والهجوم فى اطار الصراع المتزايد داخل النظام الكاثوليكى التقليدى ، فان أفكار لوثر مثلت الواسطة - أو الوسيلة - التى عن طريقها هدم هذا النظام رسميا فى ألمانيا خاصة . فآراؤه وجدت صدى كبيراً كواسطة للتخلص من وصاية روما التى فرضتها لقرون . وكان لموقفه من الكنيسة وخاصة بعد احتجاجه الشديد المشهور الذى اعلنه عام ١٥١٧ أن طرد من الكنيسة الكاثوليكية ، واعلن البابا ليو مرسومه فى ١٥ يونيو ١٥٢٠ الذى يقضى باحراق جميع مؤلفاته «وبتسليمه هو شخصيا للشيطان كهرطوكى شرير»[١٠] مالم يسحب تعاليمه ويطلب غفران البابا فى ظرف ستين يوما . فما كان من لوثر إلا أن أحرق ذلك المرسوم مع نسخة من القانون البابوى وذلك أمام حشد من الجماهير مؤكدا خروجه التام على البابا والكنيسة الكاثوليكية . ومارتن لوثر لم يكن يهتم كثيرا بالأمور الدنيوية المدنية حيث كان اهتمامه منصبا على الخلاص الأخروى . وقد انتقد الكاثوليكية فى عصره لاهتمامها بالمؤسسات البشرية والطقوس المختلفة .

وتتخلص أهم آراؤه فى التالى :

١ - هاجم لوثر نظام الكنيسة الكاثوليكية بما فيه من سلطة خاصة وامتيازات للبابا وهيراركية كنسية وكهنوت كما هاجم قوانين الكنيسة المدنية مؤكدا على أنها تخرج عن تعاليم الكتاب المقدس ، وأنها من ابتداع الكنيسة للحصول على السلطة الزمنية وجمع الثروة[١١] .

---

(١٠) المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٨ .

(١١) انتقد بشدة العديد من أوجه الفساد فى الكنيسة مبلورا ومؤكدا على ماسبق أن أعلنه مارسيليو دى بادوا ومكيافيللى وذلك من حيث :

- فساد البلاط البابوى وانغماسه فى الترف والبزخ .

وقد وجه هجوما شديدا لبيع صكوك الغفران تبلور ذلك فى احتجاجه الذى علقه عام ١٥١٧ على باب كنيسة وتمبرج متضمنا «٩٥ حجة 95 Thesen يتحدى به الكنيسة أن تدافع عن تنزيل وبيع الغفرانات (١٢).

٢ - على الرغم من أن لوثر ميز بين السلطتين الدينية والزمنية الا أنه كان يرجح السلطة الزمنية . فقد رأى أن الدولة هى صاحبة السلطة المطلقة وتشمل جميع المواطنين بما فيهم رجال الدين وعليه فقد أخضع الدين للدولة - فالجميع من رجال كنيسة ومدنيين لهم دورهم ومراكزهم اللازمة فى المجتمع والجميع يخضعون للسلطة السياسية فى الأمور الدنيوية .

- استئثار رجال الكنيسة من الرومانيين دون زملائهم الألمان بالوظائف الدينية الكبرى .
- فساد النظام القضائى البابوى وتفشى الرشوة فيه .
- ارسال الجزية التى تجمع من ألمانيا الى روما .

انظر د . بطرس غالى ود . خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ - ٢٢٦ .

(١٢) انظر ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣١ .

كانت الكنيسة تروج لبيع صكوك الغفران بكثير من الأقوال التجديفية التى يرددها باعتها ، من ذلك : «إن صكوك الغفران هى أثمن وأشرف هبات الله . تعالوا فأعطيكم رسائل مختومة ختما صحيحا بها تضمنون الغفران حتى للخطايا التى تنوون ارتكابها . لايوجد خطية مهما عظمت لاتستطيع الغفرانات التكفير عنها ... الغفرانات لايقف مفعولها على الاحياء بل يتناول الأموات أيضا ... إنه فى نفس اللحظة التى فيها ترن نقودك فى قاع الصندوق تنطلق النفس من المطهر وتطير حرة إلى السماء : إن الرب إلهنا لايملك فيما بعد ، بل قد سلم كل السلطان للبابا» .

انظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٠ .

أما لوثر فقد قال ضمن احتجاجه : «إن غفران البابا لايمكن أن يمحو الخطايا . الله وحده يغفر الخطايا ، وهو يغفر خطايا الذين يتوبون توبة حقيقية دون أن يحصل التائب على حل من انسان . يجوز للكنيسة أن تغفر ماتوقعه هى من جزاء ، أما سلطتها فلا تتعدى العالم الحاضر ، ولايمكن أن تتناول ماوراء الموت . من هو هذا الانسان الذى يجرؤ على القول إن الخاطىء يستطيع الحصول على خلاص نفسه بعدد معين من النقود ؟ إن كل مسيحى بالحق يشترك فى جميع بركات المسيح بنعمة الله وبدون خطاب توصية أوصك غفران» .

انظر : المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

٣ - رأى أن سلطة الحاكم - أى السلطة الزمنية - مستمدة من الله فهى إذن مقدسة والحاكم مسئول أمام الله مباشرة فهو إذن غير مسئول أمام الشعب أو أمام البابا . وعليه فقد آمن بنظرية الطاعة السلبية من جانب المواطنين للحاكم . بل إنه ذهب أيضا الى المناداة بعدم طاعة الملوك والأمراء الذين يدينون بمذهبه للامبراطور الكاثوليكى نظرا لتعديه اختصاصاته .

٤ - كان من رواد القومية ودورها فى تكوين الدولة حيث اعتمد على القومية الألمانية فى خلافه مع الكنيسة الكاثوليكية والبابا وهو يكاد أن يوازى فى آرائه عن القومية فى المانيا مانادى به مكيافيللي عن القومية فى ايطاليا ، مع الفارق الواضح بينهما فى أن لوثر اهتم أساسا بالقيم الدينية والروحية بينما مكيافيللى أهتم أساسا بالسلطة السياسية ونظر للقيم الدينية نظرة نفعية .

٥ - نادى بضرورة التسامح الدينى وان نشر مبادىء المسيحية الصحيحة وكلمة الحق لايأتى أساسا عن طريق القوة والعنف ولكن عن طريق الاقناع الذى يفلح وحده فى تثبيت العقائد فى القلوب . وأن جوهر المسيحية لايجب أن يفرض فرضا على المرء بل يجب أن ينبعث من نفسه ذاته .

ومع هذا فقد نادى بضرورة معاقبة الزنادقة - وهم فى رأيه المخالفين لتعاليمه ومبادئه - مما جعل البعض يتهمونه بالتناقض والتعصب الدينى لمبدئه وهو المنادى بالتسامح الدينى . وقد تحالف لوثر مع الملوك والأمراء ليستخدم سلطتهم السياسية فى تحقيق الأهداف الدينية المتمثلة فى نشر مبادئه . وفى هذا يلاحظ أنه جعل للحكومة الحق فى فرض العقاب على جريمة الزندقة بالمفهوم السابق ، وبالتالى أعطاها الحق فى تحديد مفهوم الزندقة ومن ثم الحق فى تعريف العقيدة وتحديدها مما أكسب الحكومة سلطات سياسية - دينية ضخمة لاتتمثل فقط فى الاشراف على الكنيسة القومية بل أيضا فى تحديد اختصاصاتها .

٦ - ان الكنيسة المسيحية فى رأيه تتكون من جميع المسيحيين المؤمنين وليس لرجال الكنيسة امتيازات خاصة[١٣] فالكنيسة ليست مؤسسة أو هيراركية ، وأن السلطة النهائية ليست للبابا ولكن لكلمة الله كما هى مكتوبة فى الكتب السماوية وكما يتفهمها كل ضمير خاص . وعليه فان لوثر يرى أن كل فرد يستطيع تفسير الكتاب المقدس ، وأن دور رجال الدين يجب أن يقتصر على اقامة الطقوس الدينية مع الابتعاد عن تلقين الأفراد المعتقدات المسيحية . فقد آمن بأن الفرد مخطىء أصيل ولايمكن لأى شخص آخر - حتى رجال الدين - من أن يخلصه من وزره ولايوجد له من أمل الا فى عفو الله عنه . وبالتالى فان علاقة الفرد بربه يجب أن تكون مباشرة ودون واسطة تأسيسية .

وقد نظر لوثر الى سلطة الدولة على أنها «شر لابد منه» وبالتالى يجب ألا ينشغل الأفراد بمقاومتها ، بل يجب طاعتها والخضوع لها ، وذلك حتى لاينصرف الفرد عن شاغله الخاص وهو الخلاص . وعليه فقد أخذ لوثر موقفا سلبيا من السلطة المدنية .

وكان من نتيجة آراء لوثر وحركته الاصلاحية أن قامت كنيسة قومية قوية فى ألمانيا تحت السلطة المطلقة للدولة وقد فرض على المواطنين الخضوع للمذهب الدينى الجديد وصودرت أملاك الكنيسة الكاثوليكية وأغلقت الأديرة ، وألغيت كافة القوانين الدينية الكاثوليكية مع اضطهاد الموالين لها ومصادرة أملاكهم .

وعليه فان حركة الاصلاح الدينى كما تزعمها لوثر أكدت الخضوع المطلق من الكنيسة للدولة وتدعيم سلطة الدولة الاقليمية - القومية التى تأكد مفهوم القومية بالنسبة لها بعد ذلك بنحو ثلاثة قرون ونصف .

---

(١٣) فالتفاوت فى المناصب الدينية فى اطار الهيراركية الكنسية لايعنى فى رأيه التفاوت فى العقيدة بقدر مايعنى التفاوت فى المراكز الادارية .

جان كالفن Jean Calvin
(١٥٠٩ - ١٥٦٤)

كالفن كان فرنسيا درس القانون ثم اتجه لحركة الاصلاح الدينى أولا على مستوى الفكر والقلم ثم أصبح واحدا من أهم زعمائها . وفى يوليو سنة ١٥٣٦ سافر الى جنيف لأول مرة ليعمل مع جيوم فاريل على الخلاص الروحى والسياسى لأهلها ، ولكنه مالبث ان طرد منها بعد عامين . وقد رفض فى بادىء الأمر العودة لجنيف ولكنه مالبث أن عاد اليها بعد أن أعلن أن الله قد دعاه للذهاب اليها ، وذهب بالفعل وبدأ صراعا جعل من جنيف الدولة النموذجية للمثالية الكالفنية مع فشله فى أن يجعلها مركزا دوليا للكنائس البروتستنتية .

تميز كالفن بأسلوبه الجذاب فى التعبير . وقد تبلورت آراؤه بوضوح فى الفترة من ١٥٣٦ - ١٥٦٠ . ويعد كتابه «Institution de la Religion Chrétienne» أهم مؤلف صدر فى القرن السادس عشر فى الغرب . وقد صدر باللاتينية ثم وسعه وأصدره ثانية باللاتينية والفرنسية سنة ١٥٤١ . وقد منع هذا الكتاب فى فرنسا كما أصدر البرلمان فى باريس أمرا يحظره سواء بالفرنسية أو اللاتينية مما أعطاه شهرة واسعة ، وقد أحرقت نسخه فى باريس أمام الجماهير . وقد أعاد كتابة مؤلفه وتنقيحه باللاتينية والفرنسية عدة مرات وظهر بصورته النهائية باللاتينية سنة ١٥٥٩ وبالفرنسية فى العام التالى .

وكالفن وان انتمى لحركة الاصلاح الديني إلا أن آراءه لم تأت بثورية لوثر بل إنه يعارضه فى العديد من الآراء حيث خشى على المجتمع من تمادى حركة الاصلاح الدينى وهو عادة مايوصف بالرجعية . وكانت لحركته أتباعها خاصة فى فرنسا واسكتلندا ووجدت صداها فى هولندا ، وانجلترا أيضا . وكانت لأفكاره آثارها السياسية بعيدة المدى فى القرن السادس عشر .

وقد تضمنت آراؤه نظرية حقيقية عن الدولة وهى النظرية الوحيدة عن الدولة التى أنتجتها البروتستنتية وحركة الاصلاح الدينى .

وهناك عاملان أساسيان فى تعاليمه مع أنهما غير متعارضين من الناحية المنطقية الا أنهما غير مرتبطين منطقيا :

أولهمـــا : أن كالفن قد نبذ اخضاع الكنيسة للدولة إخضاعا تاما ، أى نبذ فكرة اندماجهما فى نظام موحد ، حيث رأى أن لكل منهما نطاق عمل مخالف ، وبالتالى فان الكنيسة يجب أن تنظم وفقا لاحتياجاتها الخاصة وان وجود التنظيم أساسى للمحافظة على نظام الكنيسة وعلى علاقاتها بالسلطة المدنية . على أن ينحصر نشاطها فى المسائل الدينية . ولأن تكون السلطة العليا بها فى أيدى كبار رجال الدين . وأن للكنيسة من خلال مكوناتها السلطة فى أن تعلن المبادىء والسلطات ذات الحل والربط . كما أنها يجب أن تنظم الحياة المعنوية للجماعة . وان نص الانجيل هو قانون لكل المجتمعات وهو يخالف لوثر فى آرائه في أن للفرد الحق فى تفسير الكتاب المقدس حيث أكد كالفن على أن مهمة رجل الدين أساسية بالنسبة للفرد فى هذا المجال .

كما أن السلطة المدنية يجب أن تخضع وبشدة لكلمة الله كما تفسرها الكنيسة . ومن أهم مهام الحكومة هى المحافظة على المبادىء الحقيقية والعبادات الصحيحة وأن تقضى على الكفر بالقوة .

وثانيهمـا : أنه آمن أيضا وبنفس التأكيد والتركيز على أن المقاومة عن طريق القوة أو الثورة ضد أى سلطة مدنية قائمة قانونا تعتبر ملعونة . فقد نادى بمبدأ عدم المقاومة وقد حرص طوال حياته على التأكيد على مبدأ عدم المقاومة المطلقة ولم يتخل عن هذا المبدأ حتى موته . وآراؤه فى عدم المقاومة تتطلب منا المزيد من التحليل .

جان كالفن Jean Calvin
(١٥٠٩ - ١٥٦٤)

كالفن كان فرنسيا درس القانون ثم اتجه لحركة الاصلاح الدينى أولا على مستوى الفكر والقلم ثم أصبح واحدا من أهم زعمائها . وفى يوليو سنة ١٥٣٦ سافر الى جنيف لأول مرة ليعمل مع جيوم فاريل على الخلاص الروحى والسياسى لأهلها ، ولكنه مالبث ان طرد منها بعد عامين . وقد رفض فى بادىء الأمر العودة لجنيف ولكنه مالبث أن عاد اليها بعد أن أعلن أن الله قد دعاه للذهاب اليها ، وذهب بالفعل وبدأ صراعا جعل من جنيف الدولة النموذجية للمثالية الكالفنية مع فشله فى أن يجعلها مركزا دوليا للكنائس البروتستنتية .

تميز كالفن بأسلوبه الجذاب فى التعبير . وقد تبلورت أراؤه بوضوح فى الفترة من ١٥٣٦ - ١٥٦٠ . ويعد كتابه «Institution de la Religion Chrétienne» أهم مؤلف صدر فى القرن السادس عشر فى الغرب . وقد صدر باللاتينية ثم وسعه وأصدره ثانية باللاتينية والفرنسية سنة ١٥٤١ . وقد منع هذا الكتاب فى فرنسا كما أصدر البرلمان فى باريس أمرا بحظره سواء بالفرنسية أو اللاتينية مما أعطاه شهرة واسعة ، وقد أحرقت نسخه فى باريس أمام الجماهير . وقد أعاد كتابة مؤلفه وتنقيحه باللاتينية والفرنسية عدة مرات وظهر بصورته النهائية باللاتينية سنة ١٥٥٩ وبالفرنسية فى العام التالى .

وكالفن وان انتمى لحركة الاصلاح الديني إلا أن آراءه لم تأت بثورية لوثر بل إنه يعارضه فى العديد من الآراء حيث خشى على المجتمع من تمادى حركة الاصلاح الدينى وهو عادة مايوصف بالرجعية . وكانت لحركته أتباعها خاصة فى فرنسا واسكتلندا ووجدت صداها فى هولندا ، وانجلترا أيضا . وكانت لأفكاره آثارها السياسية بعيدة المدى فى القرن السادس عشر .

وقد تضمنت آراؤه نظرية حقيقية عن الدولة وهى النظرية الوحيدة عن الدولة التى أنتجتها البروتستنتية وحركة الاصلاح الدينى .

وهناك عاملان أساسيان فى تعاليمه مع أنهما غير متعارضين من الناحية المنطقية الا أنهما غير مرتبطين منطقيا :

أولهمـــا : أن كالفن قد نبذ اخضاع الكنيسة للدولة إخضاعا تاما ، أى نبذ فكرة اندماجهما فى نظام موحد ، حيث رأى أن لكل منهما نطاق عمل مخالف ، وبالتالى فان الكنيسة يجب أن تنظم وفقا لاحتياجاتها الخاصة وان وجود التنظيم أساسى للمحافظة على نظام الكنيسة وعلى علاقاتها بالسلطة المدنية . على أن ينحصر نشاطها فى المسائل الدينية . وأن تكون السلطة العليا بها فى أيدى كبار رجال الدين . وأن للكنيسة من خلال مكوناتها السلطة فى أن تعلن المبادىء والسلطات ذات الحل والربط . كما أنها يجب أن تنظم الحياة المعنوية للجماعة . وان نص الانجيل هو قانون لكل المجتمعات وهو يخالف لوثر فى آرائه في أن للفرد الحق فى تفسير الكتاب المقدس حيث أكد كالفن على أن مهمة رجل الدين أساسية بالنسبة للفرد فى هذا المجال .

كما أن السلطة المدنية يجب أن تخضع وبشدة لكلمة الله كما تفسرها الكنيسة . ومن أهم مهام الحكومة هى المحافظة على المبادىء الحقيقية والعبادات الصحيحة وأن تقضى على الكفر بالقوة .

وثانيهمـا : أنه آمن أيضا وبنفس التأكيد والتركيز على أن المقاومة عن طريق القوة أو الثورة ضد أى سلطة مدنية قائمة قانونا تعتبر ملعونة . فقد نادى بمبدأ عدم المقاومة وقد حرص طوال حياته على التأكيد على مبدأ عدم المقاومة المطلقة ولم يتخل عن هذا المبدأ حتى موته . وآراؤه فى عدم المقاومة تتطلب منا المزيد من التحليل .

نشأة الدولة وواجب الطاعة فى إطارها :

يرى كالفن أن الدولة تقوم عن طريق سلطة ممنوحة من الله . تلك المنحة جاءت من أجل احتياجات الفرد ولكن الدولة ليست نتاجا لفعل وارادة الفرد[١٤] . والأفراد أى الرعايا يجب أن يطيعوا السلطة لانتيجة الخوف ولكن لأن السلطة نتاج إرادة الله فالحكام هم نواب ووزراء الله ، «وانهم يكونون وزارة الله وينفذون أوامره» . فالحكام هم «وزراء عدالة الله» حسب تعبيره .

فهناك واجب طاعة القوانين ودفع الضرائب التى يفرضها الحكام . وهو يرى ان مجرد الطاعة وحدها لايكفى حيث أن السلطة والحكم ضرورة ، وأن الطاعة نتاج للحاجة العامة لوجود الحكام . ولكن الله يطلب منا أكثر من مجرد الطاعة حيث يطلب تبجيل الحكام واحترامهم «وأى مقاومة للحكام تعنى أننا نقاوم الله» كما يقول كالفن[١٥] .

وشكل الحكومة فى رأيه لا يؤثر على واجب المحكومين . فلا توجد سلطة إلا لله ، « ومع أن هناك أشكالا وأنواعا متعددة من الحكام إلا أنهم لا يختلفون أبدا فى هذا ، حيث يجب أن نعتبرهم جميعا على أنهم وزراء مفروضين من الله » . وأن على الأفراد أن يؤدوا واجبهم تجاه الحكام حتى اذا لم يؤد الحكام واجبهم تجاههم .

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل واجب الطاعة تجاه الحاكم يستمر أيضا حتى فى حالة استبداده أو ممارسته ديانة زائفة أو اضطهاده للمؤمنين الحقيقيين ؟ يؤكد كالفن بوضوح على أن قيام الأمير بواجبه تماما يعتبر معجزة : حيث أن بعض الحكام ينغمسون فى الملذات دون النظر للواجب ، وبعضهم بخلاء جامعون للذهب يبيعون الحق والعدالة ، والبعض الآخر يرهقون رعاياهم ويحملونهم مالا طاقة لهم به من الضرائب ليعززوا اسرافهم ، كما أن بعضهم يعتدون على الحرمات

---

(١٤) انظر : Allen, op . cit . , p . 53

(١٥) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

ويعذبون الأبرياء . ومن الصعب اقناع الأفراد بطاعة مثل هؤلاء الحكام – أو الوحوش – كما يقول ، ولا يمكن أن يرى فى هؤلاء صورة الله أو أى كلام عن وزارة إلهية . فالناس دائما يكرهون مثل هؤلاء المستبدين ولكن على الأفراد أن ينتقلوا من عدم إذعانهم الى كلمة الله وتعاليمه : هنا نجد ان الله مع أنه قد أعطى السلطة للحكام من أجل صالح الأفراد ووصف لهم واجباتهم ، فانه يعلن أنهم أيا كانوا وأيا كانت طريقة حكمهم فانهم يستمدون حكمهم فقط من الله ، وهم مسئولون أمام الله فقط . وهؤلاء الحكام عندما يحكمون بعدالة فانهم مرآة للخير الألهى ، والبعض الذين يحكمون بدون عدالة يأتون كعقاب لخطيئة الأفراد . ولكن كلا الفريقين يمتلك تلك الهيبة والجلالة التى أعطاها الله للحكام القانونيين . فأيا كان الحاكم فانه تتمثل فيه السلطة التى أعطاها الله لوزراء عدالته . وبالتالى فأيا كانت تصرفات الحاكم لا يجب أن تدفع المحكومين الى القول بعدم طاعته أو أنهم ليسوا برعايا له .

وقد دعم كالفن آراءه هذه بالعديد من النصوص من الكتاب المقدس . ولم يدع مجالا للبس فى رأيه عن عدم المقاومة مؤكدا على أنه « ليس علينا معالجة هذه الشرور ، ولكن ما علينا فقط هو أن نتوسل عون الله الذى بيده قلوب الملوك ، وتغيرات الممالك » . وأن الله يتولى تخليص عباده من الاستبداد ، أى من نوابه غير المؤمنين . واذا كان الحاكم يكسر قانون الله فهذا ليس مبررا لأن يخرج الفرد أيضا ويثور(١٦) .

والسلطة كما يتفهمها كالفن وغيره من مفكرى القرن السادس عشر حق يتطلب الطاعة كواجب . ولكن لوثر يوضح أن وجود حقوق سياسية واضحة مؤيدة من كل الأشخاص المعنيين وكذلك من أعلى السلطات القضائية تبرر استخدام السلاح ضد صاحب السيادة – الحاكم – بالنيابة عن تلك الحقوق(١٧) ، بينما كالفن يؤكد على مبدأ عدم المقاومة وواجب الخضوع وعدم الثورة ، مركزا من جديد على «مبدأ السيفين» الذى ناد به البابا جيلاسيوس قبلها بنحو عشرة قرون تأكيدا للأصل الالهى للسلطتين.

---

(١٦) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٥٨ – ٥٩ .

الفصل الثالث

جـان بـودان Jan Bodin

(١٥٣٠ - ١٥٩٦)

هو فرنسى الأصل ، عمل محاميا ، وكانت لديه خبرة واسعة فى الحياة العامة وبالتالى فان أبحاثه جمعت بين الجانبين النظرى والتجريبى . وقد عمل بالنشاط السياسى وعاش فى فترة الحروب الأهلية السياسية - الدينية فى فرنسا والتى كان الملك الكاثوليكى فيها فى موضع مهاجمة من بعض الجماعات الدينية فقد كان هناك صراع بين مؤيدى السلطة المركزية للملك وبين معارضيه . وقد انتمى بودان الى جماعة من رجال القانون خاصة عرفوا بالسياسيين «Les Politiques» وكان هدفها تدعيم سلطة الدولة الاقليمية باعادة السلام والنظام لفرنسا عن طريق القضاء على الخلافات السياسية والدينية عن طريق إقامة حكم ملكى مطلق . كما كان من أبعاد هذه الجماعة التسامح الدينى .

وأهم كتابات بودان هى : الكتب الست الخاصة بالجمهورية The «Six Books of The Repubilic»[١] . وقد تميز هذا العمل بالموضوعية والواقعية . فقد كانت له تجربته كما أوضحنا فى ممارسة القانون ودراسة التاريخ فضلا عن تجربته فى السياسة العملية . أما عن منهاجه فقد آمن بالتحليل الفلسفى القائم على فلسفة التاريخ والاستقراء مع الدراسة المقارنة للنظم المختلفة فى إطار تطورها . فقد جمع بين التحليل والاستقراء مع الدراسة المقارنة .

---

(١) وقد قام بودان بنفسه بترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية سنة ١٥٧٦ ، وظهرت منه طبعات جديدة سنويا حتى سنة ١٥٨٣ . ثم ترجم قبل نهاية القرن إلى الايطالية والاسبانية والألمانية ، انظر : Allen, op. cit., p. 395

وقد أهتم بالمشاكل الأساسية فى السياسة عامة ، وبدستور فرنسا خاصة . ولكن من الملاحظ أن كتاباته مع أهميتها إلا أنها تتميز بعدم التناسق وبالانتشار وعدم الجاذبية عامة مما يجعله يفتقر لشهرة غيره مثل مكيافيللى الذى عاش مثله فى القرن ١٦ .

وكما قدم مكيافيللى إرشادات للحاكم يسترشد بها تدعيما للحكم المطلق كمرحلة ضرورة لتحقيق الوحدة القومية فان أهم مساهمات بودان – الذى عاش فى دولة موحدة – هو مبدأ السيادة الذى بلوره فى محاولة لتدعيم السلطة القومية واعطائها المشروعية . وعليه فبدلا من أن يلجأ الى ما لجأ اليه مكيافيللى ، أى الى السياسة الواقعية كموجه للعمل السياسى ، فقد لجأ الى مفهوم أو مبدأ يمكن أن يستند اليه الحاكم فى حكمه . أى أنه أراد عن طريق السيادة كمبدأ يستند اليه الحاكم فى حكمه ، أن يضع أساسا للسلطة الملكية على الدولة بأكملها على أساس حديث ، وذلك فى محاولة لتوضيح المضمون القانونى والوظيفى للدولة . وهو لم يلجأ مثل مفكرى العصور الوسطى الى الكتب السماوية أو القانون الطبيعى لتبرير حكم الملك ولكنه لجأ الى مفهوم جديد هو السيادة . وان كانت هناك آثار لحركة الاصلاح الدينى وان لم يكن لمخلفات العصور الوسطى على آرائه خاصة فى مصدر السلطة .

الفرد والمجتمع ونشأة الدولة :

– آمن بودان بأن الانسان فى تقدم مستمر ، وبالتالى فقد هاجم الأفكار المسيحية التى سادت فى العصور الوسطى والتى تفسر كل الأوضاع بما فيها التحلل كنتيجة سقوط الانسان وفساده منذ طرد من الجنة أى منذ الخطيئة الأولى أو المعصية الأولى . وقد هاجم نظام الرق وحبذ التسامح الدينى . وتناول العلاقة بين الثروة والنفوذ السياسى وأوضح خطورة التفاوت فى الثروات ولكن عارض النظريات الشيوعية فلم يؤيد المساواة فى توزيع الثروات ، ولم يقر تدخل الحكام فى الممتلكات الخاصة بالرعايا . كما لم يقر تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى مناديا بحرية

انجارة ، وموضحا أن العلاقات بين الدول تحدد أساسا بواسطة العوامل الاقتصادية حيث اهتم بطبيعة وأهمية العمليات الاقتصادية عامة[٢].

- على خلاف مكيافيللى فان بودان لم يلجأ الى الفصل التام بين الأخلاق والسياسة بل اعتبر أن العدالة والأخلاق مرتبطتان بالسياسة حيث أنهما ضروريتان بالنسبة لها .

- وقد اوضح أهمية القانون الطبيعى ليس فقط فى تنظيم علاقات الافراد ولكن ايضا فى تقييد سلطة الحاكم .

- رأى بودان أن دراسة التاريخ يوجد فيها مفتاح مشاكل السياسة العملية . حيث يسهم فى تفهم معنى الدولة ووظيفتها واحتياجاتها وهيكلها وأسباب الازدهار والانهيار . ودراسة تاريخ المجتمعات البشرية فى رأيه يجب أن تكون أولا وأساسا دراسة نظم القانون . وقد أوضح أن هناك ثلاثة أنواع من التاريخ : الأول هو التاريخ المقدس ، وهو خاص بالله وعلاقته بالفرد ؛ والثانى هو التاريخ الطبيعي ، ويتناول الأشياء الخاصة بعالم الادراك المتميز عن الفرد ؛ أما الأخير فهو تاريخ الانسان - الفرد- . ومع أن الله هو البداية والنهاية لكل شيء ، إلا أنه يجب للدراسة والتفهم البدء بطريقة عكسية : فالمعلومات عن الله يمكن الحصول عليها تماما من دراسة الفرد والطبيعة . ولكن هذه الأنواع من الدراسات مترابطة وليست منفصلة تماما ، حيث التاريخ المقدس يرتبط بواسطة الدين بالتاريخ البشرى ، كما يرتبط التاريخ البشرى عن طريق الجغرافيا بالتاريخ الطبيعي . وأن تفهم التاريخ البشرى يجب أن يبدأ بمعرفتنا لانفسنا التى يجب أن تكون الاساس . ومن معرفة عناصر الطبيعة البشرية يمكن الانتقال لدراسة الأسرة وهى التجمع الأول والطبيعى[٣] .

- رأى أن الدولة تنشأ عن العائلة التى نشأت هى وغيرها من الجماعات الاقتصادية والدينية نتيجة أن الانسان اجتماعى بطبعه وبغريزته . أما الدولة فهى تنشأ عن طريق القوة وهذه هى أقدم أنواع

---

(٢) لمزيد من المعلومات عن بودان وآرائه انظر : Allen, op.cit., pp.394- 444 .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

الزعامة ، فقد أدخل عنصر القوة فى نشأة الدولة على أساس أن الحروب والصراعات بين العائلات أدت الى سيطرة الأقوى على الأضعف وبالتالى أصبح الأقوى المنتصر يمثل فئة الحكام بينما أصبح الأضعف المهزوم يشكل طبقة العبيد ، وباتحاد الجماعات تكونت الدولة . وعليه فالدولة لا تنشأ أساسا ولا تستند الى تفوق الفضيلة والحكمة بل تقوم على أساس التفوق العسكرى .

وقد أكد بودان على مفهوم السلطة الأبوية أو العائلية سواء على مستوى العائلة أو الدولة بهدف تدعيم السلطة المطلقة للملك على رعاياه عن طريق إخضاع كافة المنظمات الداخلية فى الدولة - التى يرى أنه ليس لها أية حقوق ذاتية أو استقلالية - للسلطة المطلقة للملك . فالسلطة المطلقة هى للدولة وليس للمنظمات داخلها أيا كانت .

والمواطن هو الذى يخضع لسلطة الدولة أى سلطة الحاكم فى الدولة وهذه هى أهم مميزاته فقد عرف المواطن بأنه الشخص الذى يخضع لسلطة شخص آخر ويعنى به الحاكم .

والدولة تتميز عن غيرها من المؤسسات والمجتمعات الأولية داخلها - سواء العائلة أو القبيلة أو العشيرة أو الجماعات اللغوية والدينية والاقتصادية - فى انها صاحبة السلطة العليا Puissance Suprême أو السيادة Sovereignty(٤) . وتلك الميزة هى التى تعطى للدولة صفتها كدولة .

فالدولة فى رأى بودان هى أعلى التجمعات الانسانية ووظيفتها الأساسية هى ضم شمل التجمعات داخلها وتحقيق الوحدة السياسية .

وقمة تحليل بودان لصفة المواطن والدولة هى مبدأ السيادة الذى يعتبر أهم مساهماته :

---

(٤) وهى من أصل لاتينى Superanus وتعنى أعلى ، أو فوق الجميع ، أوسائدة .

السيادة عند بودان :

يعرف بودان السيادة بأنها : « هى السلطة العلياَ التى يخضع لها الرعايا وجميع المواطنين ولا تتقيد بالقوانين » . ووظيفة السيادة الرئيسية هى وضع القوانين فهى إذن مصدر القوانين وهى بالتالى لا تتقيد بها .

فالسيادة عند بودان لها خصائص معينة هى أنها :

١ - سلطة عليا : أى لا تخضع لسلطة أخرى فوقها .

٢ - مطلقة : أى لا تتقيد بأى قوانين بل إنها هى سلطة عمل القوانين فى الدولة .

٣ - شاملة : أى أنها تطبق على جميع المواطنين وجميع المؤسسات فى الدولة .

٤ - دائمة : أى أن حياة الدولة مرتبطة بوجودها وهى مستمرة طالما تستمر الدولة .

٥ - لا تتجزأ : وإلا تفقد كلها ، فالتنازل عن ممارسة بعض الاختصاصات لا ينقص السيادة وينشىء سيادة . وبالتالى لايمكن التنازل عن جزء منها دون فقدها كلها .

وتبرير السيادة لا يرجع لعقاب دينى أو مما وراء الطبيعة ولكنها تنساب من الضرورة النفعية للمحافظة على النظام السياسى، الأمر الذى لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعترف رعايا الدولة بواجبهم فى قبول قوانين الدولة وأوامرها باعتبارها مقيدة تقييدا مطلقا . ومع أن السيادة غير مقيدة بأى قوانين وضعية حيث أنها هى سلطة عمل القوانين ، إلا أن صاحبها مقيد بالقانون الالهى والقانون الطبيعى وبالالتزامات الأخلاقية المترتبة على ما تبرمه الدولة من معاهدات ومحالفات مع غيرها ، وما بينها وبين رعاياها من تعاقدات . كما تقيد أيضا السيادة بالقوانين الدستورية الأساسية للدولة مثل ما يتعلق بوراثة الحكم والقوانين المنظمة لشكل الحكومة .

فالحاكم غير مسئول عن ممارسة السيادة أمام شعبه ولكنه مسئول عن ممارستها أمام الله ، وحتى من لا يخضعون للقوانين الالهية والطبيعية فإنهم يظلون متمتعين بحق السيادة . والفارق بين من لايخضع للقوانين الالهية والطبيعية - أى المستبد - وبين من يلتزم بها ويخضع لها ، ليس فى السيادة والتمتع بها ، ولكن الفارق أخلاقى بالدرجة الأولى . والسيادة فى رأيه بتعريفها السابق مصدرها إلهى وليس مصدرها الشعب ، وبالتالى فالحاكم مسئول أمام الله وليس أمام الشعب ، فهو يستمد سلطته من الله وعلى الرعايا واجب الطاعة . فبودان لم يقر حق الثورة على الحاكم .

والسيادة هى الصفة الأساسية المميزة للدولة كدولة ، كما أن وضع السيادة فى الدولة يوضح نوع الدولة والحكم فيها بمعنى أنها إذا كانت فى يد شخص واحد تكون الدولة ملكية ، واذا كانت ممثلة فى عدة أشخاص كانت الدولة أرستقراطية ، أما إذا كانت فى أيدى أغلبية المواطنين كانت الدولة ديمقراطية . وقد أوضح بودان إمكانية وجود الحكم المختلط وان كان لم يؤيد مثل هذا النوع من الحكم . وأفضل أنواع الحكم عنده هو الحكم الملكى الوراثى على أساس أنه هو النظام القادر على القضاء على المنازعات الطائفية والتغلب على تضارب المصالح بين الطبقات ، كما أنه قادر على مواجهة ومعالجة الأزمات الطارئة بحسم . والنظام الملكى فى رأيه أفضل أنواع الحكم على وجه الخصوص للدولة المقسمة وكثيرة السكان . كما أنه أكثر النظم ميلا للاستقرار والاستمرار والعكس تماما بالنسبة للنظام الديمقراطى الذى يعتبره أكثرها ميلاً للانهيار . وبصرف النظر عن وضع السيادة فى الدولة - حيث يعتبر هذا موضوعا عرضيا - فالمهم بالنسبة للدولة أيا كان نظامها السياسى هو وجود السيادة وهو ما يعطيها تميزها كدولة .

وقد تأثر بودان فى العديد من أفكاره بأرسطو . ومن ناحية أخرى فإنه كان سباقا على مونتسكيو فى توضيح أثر الطبيعة الجغرافية والمناخ فى نظام الحكم وبالتالى اختلاف النظم وفقا لتلك الأوضاع الجغرافية (وان كان قد سبقه ابن خلدون من المفكرين الاسلاميين) . كما أن شكل

الحكومة والقوانين الموجودة هى أيضا تترك آثارها على صفات الشعب : أى على الطابع القومى .

ويعتبر مبدأ السيادة أهم ما أسهم به بودان فى الفكر السياسى . حقيقة أن أرسطو تناول هذا المفهوم من قبل بالاشارة ولكن بودان بلوره . ويعتبر تعريفه للسيادة التعريف السائد باعتباره أدق التعريفات حتى وقتنا هذا . والفارق الأساسى هو أنه جعل السيادة مصدرها إلهى ومستقرها الملك أما فى العصر الحديث فقد أصبحت السيادة مصدرها الشعب ومستقرها الشعب على الأقل على المستوى الأيديولوجى والفكرى .

الباب الثانى

الليبرالية الغربية

منذ بداية القرن ١٧ سيطر على الفكر الغربى اتجاه الديمقراطية الليبرالية أو الليبرالية الغربية التى مازالت مسيطرة عليه حتى الآن . حيث أصبح الفكر السياسى الغربى يسير وفقا لمثل أعلى وهو الديمقراطية الليبرالية التى تقوم على ثلاثة افتراضات :

- افتراض نفعى Utilitarian : يرى أن الحكومة توجد كلية لصالح المحكومين .

- افتراض ليبرالى Liberal يرى أن كافة الأفراد متساوون وعليه فان كلا منهم يتمتع على قدم المساواة بحقوق طبيعية ، وهذه الحقوق لصيقة بالفرد بما فيها حق تقرير مايراه متمشيا مع صالحه .

- **افتراض ديمقراطى** Democratic : مرتبط بالسابق وهو يرى أنه حيث أن الأفراد هم خير حكم على مصالحهم الخاصة فان أكثر نظم الحكم صلاحية هو الذى يستند الى قرار أغلبية هؤلاء المعنيين .

- هذا وقد استُخدمت نظرية العقد الاجتماعى - التى تعتبر من أهم انجازات القرن السابع عشر والتى تبلورت بوضوح فى القرنين التاليين - لارساء دعائم الديمقراطية الليبرالية بافتراضاتها السابقة . وان كان أهم مفكرى العقد الاجتماعى قد انتهوا الى تأييد نظم حكم متباينة .

وتتعلق نظرية العقد الاجتماعى أساسا بنشأة الدولة وتقوم على افتراض أن : **للأفراد أسبقية معنوية على وجود الدولة وأن الأفراد هم الذين أنشأوا الدولة عن طريق عقد اجتماعى وذلك خدمة لمصالحهم .**

ونستخلص من ذلك ثلاث مراحل محددة مرت بها الدولة : .

١ - **وجود حالة فطرة أولى** كانت سابقة على وجود الدولة وأطلقوا عليها **حالة الطبيعة** State of Nature حيث عاش الأفراد يحكمهم القانون الطبيعى ولهم حقوق طبيعية ومساواة طبيعية .

٢ - **العقد الاجتماعى** Social Contract : وبموجبه تعاقد الأفراد على انشاء الدولة . أى أن الدولة نشأت نشأة مصطنعة ، فهى ليست

بالشيء الخفي الذى لايمكن ادراكه ولكنها أنشئت نتيجة اتفاق وعقد بين الأفراد . أى أن أساس انشاء الدولة رضائى ، ومن ثم تلاشت تماما فكرة الدولة الثيوقراطية ذات الأصل الالهى .

٣ - **الدولة نفسها بعد انشائها وطبيعة النظام السياسى القائم بها** . وبصرف النظر عن طبيعة النظام السياسى بعد إنشاء الدولة فالمهم هو أنها أنشئت من جانب الأفراد خدمة لمصالحهم ، وليس نتيجة قهر وقع عليهم أو عدم إدراك ، بل نتيجة حساب للخسائر والمكاسب حيث انتهوا الى أن مكاسبهم من إنشائها تفوق خسائرهم - إن وجدت - من التخلى عن حالة الطبيعة .

وفى الواقع نلاحظ أن مفكرى العقد الاجتماعى جميعا وان استخدموا نفس النظرية وان بدأوا من افتراض أن الأفراد عاشوا فى حالة فطرة أولى - أو عصر طبيعي - إلا أنهم اختلفوا فى طبيعة هذه المرحلة الأولية واختلفوا فى طبيعة العقد الاجتماعى ، ومن ثم اختلفوا فى طبيعة الدولة والنظام السياسى القائم بها .

فنظرة عامة على أهم مفكرى العقد الاجتماعى : هوبز ولوك وروسو توضح كيف أنهم وإن بدأوا من نفس المنطلق واستخدموا نفس النظرية الا أنهم وصلوا الى نتائج متباينة : وباختصار يمكن القول أن هوبز بقدر ما رأى أن حالة الطبيعة الأولى كانت سيئة بقدر ما أكد على التنازل المطلق من جانب الأفراد عن كافة حقوقهم الطبيعية بموجب العقد الاجتماعى . وبقدر هذا بقدر تأكيده على أن الحكم المطلق هو النظام السياسى الوحيد الذى يتمشى مع طبيعة الأفراد . على أن تتركز السيادة فى يد الحاكم . أما لوك فبقدر ما رأى أن حالة الطبيعة كانت حالة شبه اجتماعية وشبه منظمة بقدر ما رأى أن الأفراد بموجب العقد يتنازلون عن بعض حقوقهم فقط بالقدر الذى يلزم لتنظيم شئونهم ولكنهم لا يتنازلون عن كافة الحقوق . ومن هنا أكد على نظام الحكم البرلمانى مع بقاء السيادة فى يد الشعب .

وبالنسبة لروسو فانه يعتبر وسطا بين هوبز ولوك وإن بدأ الى حد كبير بداية تشبه لوك إلا أنه انتهى واقعيا الى نهاية تشبه هوبز . حيث رأى أن حالة الطبيعة أو الفطرة الأولى تتكون من مرحلتين : أولاهما : كانت نظرته لها متفائلة ، وثانيتهما : تشبه ما صوره هوبز . وبالتالى فان الأفراد تعاقدوا للخروج مما آلت اليه حالة الطبيعة للعودة الى ما كانت عليه أصلا . وعليه فإن تنازلهم مطلق ، ولكن ليس لفرد ، بل للارادة العامة ، أى للجماعة ككل ، معبرا عنها برأى الاغلبية . وتظل السيادة فى يد الجماعة .

ومن هنا فان هوبز كأحد مفكرى العقد الاجتماعى استخدم النظرية فى تدعيم الحكم المطلق وكان نصيرا للاستبداد . أما لوك فقد استخدم نفس النظرية فى تدعيم الحكم البرلمانى والوقوف فى وجه الحكم المطلق . أما روسو فقد استخدم النظرية لتدعيم الحكم والسلطة المطلقة للجماعة .

ومع أن روسو يأتى من ناحية التسلسل التاريخى بعد مونتسكيو إلا أننا لهدف التحليل والدراسة فضلنا مناقشته بعد لوك حتى تكتمل حلقات مفكرى العقد الاجتماعى .

ومع أن نظرية العقد الاجتماعى اصبحت موضع تحدٍ من جانب الكثيرين ، ونذكر على وجه الخصوص ديفيد هيوم ونقده الهدام لابعادها التاريخية والسياسية والاجتماعية ، إلى الحد الذى جعلها تتلاشى من الفكر الغربى ابتداء من القرن التاسع عشر ، إلا أن افتراضاتها ظلت ذات قيمة دائمة كأساس وركيزة لليبرالية الغربية والمذهب الفردى .

وفى وسط المناخ العام المناصر لليبرالية الغربية والفردية فى ظلها ظهرت بعض الآراء التى تسعى لتوضيح ميكانيزمات الليبرالية الغربية وكيفية ضمان حماية حقوق الأفراد حتى لا تطغى أى من مؤسسات الحكم على الأخريات . من تلك مابلوره مونتسكيو من مبدأ فصل السلطات مع الرقابة والتوازن بينها . فضلا عما جاء به من آراء متقدمة عن عصره عن نسبية القوانين والتى منها اعتمد نسبية الحكومات ، على أساس أن لأنظمة لايمكن تصديرها حيث تنبع من الظروف البيئية التخصصية فى

قوانين الدولة ، وأنها يجب أن تتباين من مكان لآخر حيث لايوجد نمط واحد للمدنية : تلك الآراء التى اصبحت فيما بعد أساس الاتجاه الايكولوجى الذى تبلور بعد الحرب العالمية الثانية فى دراسة النظم السياسية خاصة فى الدول النامية .

فضلا عن المشكلات التى فجرتها الثورة الفرنسية واندفاع الجماهير فى مطالبها تعبيرا عن الارادة الشعبية ورأى الأغلبية : حيث احدثت نوعا من الردة . من ذلك ماعبر عنه البعض ، ونخص بالذكر ادموند بيرك ، الذى دافع عن الاصلاح مع مهاجمة الثورة التى تطيح بالاستمرارية والارتباط بين الأجيال ، مؤكدا أنه اذا كانت الحرية والمساواة تعد قيما أساسية فإن العدالة والسلام وغيرها تعد أيضا أساسية . حيث أكد على سمو المبدأ الأرستقراطي على المبدأ الديمقراطى وعلى المبادىء الثورية خاصة الارادة الشعبية .

فالمبالغة فى التأكيد على حقوق الفرد دعى البعض إلى المناداة بأولوية الواجبات على الحقوق ، مع التركيز على حقوق الدولة . بل إن هيجل ذهب فى تفخيمه للدولة إلى أن الحرية الحقيقية هى حرية الدولة ، وأن كل ما للفرد من قيم مستمد من انتمائه للدولة كمواطن فيها ، وأن الأولوية هى للدولة لا للفرد . بينما جوهر الليبرالية الغربية هو أن الفرد هو الغاية وهو الوسيلة ، وبالتالى فإن دور الدولة يجب أن يظل محدودا بما يحقق حماية الفرد ومصالحه .

كما تبلورت الأفكار حول ضرورة حماية الأقلية من تسلط الأغلبية إلي الحد الذى ذهب فيه مفكر مثل ميتوارت فى التأكيد على الحرية الأصلية للفرد إلي حد القول بأنه اذا اجتمعت البشرية على رأى ، وخالفها شخص واحد ، فإن أحدا لايملك أن يخرس ذلك الصوت المخالف ، كما نادى بضرورة الحكومة التمثيلية التى تقوم على تمثيل الفئات المختلفة ضمانا لسماع رأى الفئات المميزة ومشاركتها فى الحكم .

ويتضمن هذا الباب سبعة فصول وذلك على النحو التالى :

الفصل الأول : توماس هوبز .

الفصل الثانى : جون لوك .

الفصل الثالث : جان جاك روسو .

الفصل الرابع : بارون دى مونتسكيو .

الفصل الخامس : ادموند بيرك .

الفصل السادس : هيجل .

الفصل السابع : جون سيتوارت ميل .

الفصل الأول

تـومـاس هـوبـز Thomas Hobbes
(١٥٨٨ - ١٦٧٩)

هناك عدة مؤثرات أحاطت بحياة هوبز كان لها أثرها الواضح فى آرائه . فقد عاش فى فترة الحروب الأهلية فى انجلترا . والبعض يعتقد أنه يتميز بالجبن ولكن هذا يرجع الى فترة الحروب التى عاشها . بل إن مولد هوبز ارتبط بحدث ضخم هو تحطيم الأرمادا الاسبانية - وهى الأسطول الحربى المعروف - على يد الأسطول البريطانى . وقد أرخ هو بنفسه لهذا الحدث محدثا ربطا بينه وبين ما تركه فى تركيب شخصيته قائلا : إنه فى عام الأرمادا وضعت والدتى توأمين : « الخوف وأنا »[١] . وعلى هذا فقد ربط بين نفسه وبين عامل أساسى يحركه باستمرار وهو الخوف ، وقد عاش طوال حياته فى خوف من الموت ، وكل ما كان يطلبه هو السلامة والأمن ليستمر فى حياته الهادئة فى التدريس بعد أن درس فى اكسفورد . وقد عمل معلما لشارل الثانى لفترة .

وقد كان هوبز فى الحروب الأهلية نصيرا للسلطة الملكية واستخدم نظرية العقد الاجتماعى لتأييد الحكم الملكى المطلق الذى اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالا واستقرارا . وان كان اهتمامه الأكبر بالحكم المطلق أكثر من الحكم الملكى . وقد وضح خطه الفكرى هذا منذ البداية حيث قام بترجمة كتاب توسيديديز عن حرب البولوبونيز - والسابق الاشارة اليه آنفا عند بحث الفكر السياسى فى اليونان القديمة - فى محاولة للتنبيه الى

---

(١) حيث ولد مبتسرا نتيجة خوف والدته بعد سماعها باقتراب الأرمادا من انجلترا قبل تحطمها . لمزيد من المعلومات عن حياة هوبز انظر : Thomas Hobbes, Leviathan, Edited by Oakeshott, New York: Collier Books, 1962, pp . 7 - 18 .
وقد اعتمدنا على هذه الطبعة فى تحليل أفكاره .

مشاكل الديمقراطية ومساوئها وللتأكيد على أهمية وضرورة الحكم المطلق سواء فى رأى توسيديديز أو فى رأيه . وقد انتهج هذا الخط فى كافة كتاباته ويبدو هذا واضحا فى أهم كتاباته وهو المعروف باسم اللوثيان Leviathan أو التنين[٢] رمزا للدولة والسلطة السياسية الضخمة بيدها فى مواجهة الرعايا . وجوهر مؤلفه هو أن أى حكومة تستطيع أن تسيطر واقعيا تعتبر حكومة شرعية يجب الخضوع لها تماما تحقيقا لصالح الأفراد أنفسهم الذين أوجدوا الدولة ، وقد لجأ هوبز الى الأسلوب الاستنباطى ولم يلجأ الى استقراء الأحداث التاريخية .

وقد تأثر بعدة مؤثرات فى عصره . فمع أنه درس المنطق الأرسطى فى أكسفورد إلا أنه سرعان ما اكتشف بعد زيارته للقارة الأوروبية أن الأرسطوطالية لم تعد ذات صيت مسموع ، وحل محلها فى بداية القرن السابع عشر الفلسفة الطبيعية . وكانت آراء جاليليو قد تبلورت فى ذلك الوقت ووجدت صداها الكبير ؛ وقد ألهمه جاليليو ثقافيا الى حد بعيد ، حيث سافر بالفعل لايطاليا والتقى به باعتباره أهم المنادين بالفلسفة الطبيعية . وقد بدأ هوبز يرى العالم كما رآه جاليليو في حركة وليس فى سكون ، ونفس الشىء ينطبق على كافة الأجسام التى رآها أيضا فى حركة دائمة . فكل شىء فى حركة ولكن هوبز مد هذه الفكرة الى الفرد والمجتمع .

كما تأثر بفرنسيس بيكون الذى عمق فيه الشعور بعدم الرضاء عن الأرسطوطالية من جهة وألهمه بأن المعرفة تعنى القوة من جهة أخرى . ولئن كان قد اختلف معه فى منهاجه الاستقرائى حيث أكد على المنهاج الاستنباطى . هذا وقد عمل فى مؤلفه الأول – « الرسالة الصغيرة Little Treatise» – على توضيح جانبين من فلسفته : رؤيته وفلسفته المدنية وهما فى الواقع أهم مساهمتين له فى مجال الفلسفة . وكتابه الأول هذا مثل هجوما على النظرية الأرسطوطالية فى الحواس ووضع تصورا لنظرية

---

(٢) واللوثيان عبارة عن وحش خرافى بحرى ضخم – حوت أو من الزواحف – ورد ذكره فى التوراه على أن بعض الوحوش البحرية الأخرى حاولت الاستيلاء على سلطته ولكنه استطاع أن يردها ويحتفظ بها وبالتسلط على بقية الوحوش .

جديدة ديناميكية . ولكنه ما لبث أن تحول ثانية للمسائل السياسية نظرا للمشاكل المدنية فى انجلترا .

ولما نشر كتابه عن « عناصر القانون[٣] Elements of Law » سنة ١٦٤٠ موضحا فيه الحاجة لوجود سيادة غير مجزأة ، خشى على نفسه وعلى حياته وذلك فى فترة الصراعات الأهلية ، فهرب للقارة الأوروبية حيث قام بنشر مؤلفه : « أصول فلسفية خاصة بالحكومة والمجتمع » موضحا فيه الهدف الحقيقى من السلطة المدنية ومداها والعلاقة بين الحكومة والدولة. وبعد مجىء شارل الثانى إلى باريس – وكان معلما له لفترة كما سبق ذكره – تحول من التأملات الطبيعية الى كتابة مؤلفه العظيم اللوثيان Leviathan . وقد أكد فى كتابه هذا على الحكم القائم على الأساس الشعبى والقبول أو الرضاء بدلا من الحق الالهى . من ناحية أخرى فقد أيد الحكم المطلق واعتبر أن القوة أساس الشرعية وأن أى حكومة تستطيع أن تحكم هى حكومة شرعية يجب الخضوع لها ، مما جعل آراءه هذه تؤيد حكم شارل الثانى ، كما تؤيد كروموبل[٤] أو أى حكم يستطيع أن يفرض سيطرته . وبالتالى يرى الكثيرون أن كتابه كان الممهد والفاتح لطريق عودته ثانية لدولته : حيث سمح له كروموبل بعد نشره سنة ١٦٥١ بالعودة لانجلترا .

ومن الجدير بالملاحظة أن نصف كتابه هذا – الذى يعد أهم مؤلفاته – يتناول أموراً دينية بما فيها رأيه عن الإرادة الحرة . وقد دخل هوبز فى جدال مع أحد رجال الدين مما كان نتيجته أن نشر كتابه عن « مسائل خاصة بالحرية والضرورة والفرصة Questions Concerning Liberty, Necessity & Chance » والذى أثار الكثير من الجدل بين العلماء ورجال الدين لنحو ٢٠ عاما .

هذا وفى وقت الحريق الكبير والطاعون فى انجلترا ثار الرأى بأن الله غير راض وأن هذه المآسى تعبير عن ارادته وغضبه ، وجرى العمل

(٣) وقد نشر بعدها فى جزءين : الأول تحت عنوان « الطبيعة البشرية » ، والثانى تحت عنوان « الجسم السياسى » .

(٤) انظر : Hobbes, Leviathan, op. cit., p. 110.

على القضاء على الالحاد وتشكلت لجنة لبحث « اللوثيان » ولكن الأمر أسقط نتيجة تدخل الملك شخصيا ، مع منع هوبز من نشر آرائه . فتحول الى التاريخ ونشر كتابا عن « تاريخ الحرب الأهلية » . كما أنتج وهو فى السادسة والسبعين « مطارحاته بين فيلسوف وطالب حول قوانين عمومية فى انجلترا » فضلا عن أنه قام بكتابة تاريخ حياته باللاتينية وهو فى سن ٨٤ . وبعدها بعامين نشر ترجمة للالياذة والأوديسا Iliad & Odyssey ، مما يدل على أنه كان ثرى العطاء الفكرى حتى نهاية حياته الطويلة . ومع أنه كان من أكثر الشخصيات إثارة للجدل فى عصره وكان دائم الاشتراك فى النشاط الأكاديمى ، ألا أنه تميز بشخصية متماسكة وبسرعة بديهة . وفى وقت وفاته كان قد أصبح بمثابة مؤسسة انجليزية مثله فى ذلك مثل برنارد شو[٥].

هوبز وأساس نشأة الدولة :

نظر هوبز الى الدولة ككائن أو كيان مصطنع أوجده الانسان ككيان طبيعى خدمة لمصالحه . وبالتالى فان الدولة لم تنمُ نموا طبيعيا بل إنها أنشئت نشأة مصطنعة عن طريق الافراد . وقد عبر بنفسه عن تلك السلطة المطلقة للدولة فى مواجهة الأفراد ، وكيف أنهم هم مصدرها وأنها أوجدت ووضعت بيدها السيادة المطلقة تحقيقا لصالحهم ، بقوله فى مقدمة « اللوثيان » :

« ان فن الانسان يستطيع أن يصنع انسانا صناعيا ... بل إن الفن يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك فيقلد الانسان ، وذلك بأنه عن طريق الفن خلق ذلك الوحش الضخم اللوثيان الذى نسميه الكومنولث أو الدولة وباللاتينية Civitas ولا يعدو أن يكون إنسانا صناعيا وان كان أعظم حجما وأشد بأسا من الانسان الطبيعي الذى ابتدعه ليحميه ويؤمنه .. إن السيادة فى هذا الانسان الصناعى هى بمثابة الروح ، إنها له الروح الصناعية فهى التى تمنح الحياة والحركة لجسده كله ، والقضاة وغيرهم من موظفى

---

(٥) المرجع السابق ، ص ١٦ .

التنفيذ هم مفاصل صناعية ، والثواب والعقاب الذى عن طريقهما تربط كافة المفاصل الى مقعد السيادة ويتحرك العضو لأداء وظيفته هما الأعصاب التى تقوم بنفس الدور فى الجسد الطبيعى ... وثروات الأفراد جميعا قوته ... وسلامة الشعب وظيفته ... والعدالة والقوانين هى فيه بمثابة عقل وارادة صناعية ، والوئام صحة ، والفتنة مرض ، والحرب الأهلية موت . أخيرا فان المواثيق والعقود التى أدت الى ايجاد واتحاد أجزاء هذا الكائن السياسى هى منه بمثابة ما قاله الله عندما شاءت إرادته أن يكون الانسان فقال له فلتكن فكان .... »[٦] .

ورمزا لآرائه هذه فى دور الأفراد فى إنشاء الدولة فان هوبز قام بنفسه برسم هذا الوحش البحرى الخرافى الضخم (اللوثيان) رمز الدولة على غلاف نسخته الأولى الخطية - وعلى رأسه التاج وبيده صولجان رمزا للسلطة - بحيث جعل شكله مخيفا وكريها ومع هذا فانه جعل جسده مكونا من رؤوس الرعايا رمزا لأنهم هم الذين أوجدوه وهم مكوناته . فهناك نظرة فردية للغاية فى آرائه عن نشأة الدولة وأساسها ، فأيا كانت ضخامتها وسلطتها فى مواجهة الفرد فهى ليست الا صنيعة وخادمة لمصالحه .

آراء هوبز فى الطبيعة البشرية :

رأى هوبز أن الدولة كائن مصطنع من خلق الأفراد ، وبالتالى يجب للتعرف على طبيعة هذا الانسان الصناعى وكيف جاء للوجود التعرف أولا على المادة التى أنشىء منها وعلى الصانع الذى صنعه وكليهما هو الانسان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد كان من الطبيعى بالنسبة لهوبز فى محاولته تلمس الشروط الأساسية لاستقرار المجتمع أن يتجه الى البحث عن تلك القوانين والقواعد التى تسيطر على تصرفات الأفراد . فالفرد هو الأساس وهو البداية والنهاية .

---

(٦) المرجع السابق ، ص ١٩ .

وقد نظر هوبز نظرة متشائمة للطبيعة البشرية حيث رأى أن الأفراد بطبيعتهم مندفعون بنزعة حب البقاء وأنهم فى سبيل تحقيق الطمأنينة على الحياة فان الفرد يستخدم كافة الأساليب ويحاول أن يسعى لتحقيق القوة وزيادتها تأمينا لنفسه ، وهذه النزعة تطغى على كل النزعات الأخرى لدى الفرد ولكن فى سعيه لزيادة قوته فانه يواجه بغيره من الأفراد مندفعين بنفس النزعة . فغريزة حب البقاء والمحافظة على الحياة تدفع الانسان الى النضال طوال حياته وحتى مماته من أجلها ، وبالتالى يلجأ إلى وسائل زيادة قوته تأمينا لنفسه .

وعليه فاننا نجد أن الصراع على القوة يرتبط ويتميز بطبيعة الفرد الجبانة والأنانية . فالفرد يتميز بأنه جبان وأنانى ويستخدم كافة طاقاته لتحقيق مصالحه . فهو لا يهتم الا بتحقيق الطمأنينة لنفسه دون النظر لغيره إلا إذا كان بقاؤهم واطمئنانهم ضروريا لبقائه واطمئنانه هو . ويوضح هوبز أنه فى طبيعة الانسان نجد ثلاثة أسباب رئيسية للتصارع : أولها التنافس ، والثانى الاختلاف ، والثالث المجد . وبينما السبب الأول يجعل الأفراد يغزون ويتنازعون من أجل المكسب ، فان الثانى يدفعهم للتصارع من أجل الطمأنينه والثالث من أجل السمعة .

ويلاحظ هوبز أن الأفراد متساوون بالطبيعة لأن قوتهم متكافئة بالجمع بين القوة الجسمانية والذكاء(٧) . وعليه فقد عاش الأفراد فى حالة الفطرة الأولى ولديهم حقوق طبيعية متساوية . كما أن الفرد فى رأى هوبز يجتمع فيه الهوى مع العقل بطبيعته وهو يستخدم الأخير فى تحقيق أكبر إرضاء شخصى بالنسبة لنفسه .

حالة الطبيعة أو الفطرة الأولى :

ووفقا لتحليله هذا فى إطار نظرته المتشائمة للطبيعة البشرية فإن حالة الفطرة الأولى كانت حالة « حرب من كل فرد ضد كل فرد »(٨)

---

(٧) المرجع السابق ، ص ٩٩ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

وحياة الانسان فيها كانت قصيرة وفقيرة ووحيدة وبائسة ولم تكن هناك صناعة ولا تجارة ولا أمن . وسبب هذا أساسيا هو عدم قدرة الأفراد على الحد من اندفاع كل منهم للحصول على القوة ، أما السبب الثانى فهو تساوى الجميع فى الحقوق الطبيعية . « وحق الطبيعة Jus Naturale » يتمثل فى حرية كل فرد فى أن يستخدم قوته وفقا لارادته من أجل المحافظة على طبيعته أى على حياته هو[٩] . أما الحرية فتعنى عدم وجود قيود خارجية على الفرد بحيث يستخدم قوته وفقا لرأيه هو وما يمليه عليه عقله . فطبيعيا أن كل فرد له حرية فى كل شىء فى حالة الطبيعة أو الفطرة الأولى . ومع هذا فان الأفراد لم يتمتعوا بهذه الحرية ، بحيث أصبحوا لايشعرون بالطمأنينة لعدم وجود سلطة تسيطر على تصرفاتهم ، وتحد من صراعهم على القوة واندفاعهم فيما أدخلهم فى « ورطة الأمن Security Dilemma » - وفقا للتعبير الحديث[١٠] - وقوامه أن الاندفاع من أجل تحقيق الأمن والمحافظة على البقاء والصراع على القوة كوسيلة له ينتهى الى انتقاص الأمن النسبى عند الجميع ، وبالتالى فان حالة الطبيعة الأولى كانت مساوية لحالة الحرب وهى حالة حرب مستمرة ودائمة بين الأفراد . وهوبز يرى أنه خارج الدولة والمدنية تكون حالة الحرب هذه : حيث لا تتمثل فى الحرب الفعلية ولكن فى كل أوقات عدم الطمأنينة المرتبطة بتوقعها والاستعداد لها ، أى حيث لا يوجد ضمان للسلم .

وعليه فانه من المساواة فى القدرات بين الأفراد جاءت المساواة فى الآمال لتحقيق الأهداف . وبالتالى اندفعوا ، كل لتحقيق صالحه مما انتهى بهم الى الاختلافات ، ومن الاختلافات جاءت الحرب حيث أنه لم تكن هناك وسيلة للفرد للحفاظ على نفسه الا عن طريق القوة . ويؤكد هوبز أن نتيجة حالة الحرب هذه أن الشخص البدائى عاش حياة بعيدة عن المدنية : فالملكية الخاصة لم تكن ممكنة ، كما لم توجد هناك صناعة ولا ثقافة ولا فن ، وحياة الفرد كانت فى خوف مستمر على نفسه . وبالتالى فالحياة كانت قصيرة وعاشها الفرد وحيدا .

---

(٩) المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

(١٠) لمزيد من المعلومات عن تحديد مفهوم « ورطة الأمن » انظر : د. حورية توفيق مجاهد : « سياسة توازن القوى » ، مصر المعاصرة ، العدد ٣٦٩ ، ١٩٧١ .

كما أن حالة الطبيعة لم يكن بها تمييز بين ما هو عادل وما هو غير عادل ولا بين الصواب والخطأ . وعليه يؤكد هوبز أنه طالما لا توجد هناك قوة عليا تنظم تصرفات الأفراد وتجبرهم على احترام حياة وممتلكات كل منهم للآخر فلا يمكن التحدث عن الدولة . ومن ثم فالملكية الخاصة لا يمكن أن توجد فى حالة الطبيعة حيث أن الحق كان دائما للأقوى ولم يكن هناك أى إمكانية لتأكيد حقوق ثابتة على أى شىء ، هذا على الرغم من أن الحرية الطبيعية عنت أن للفرد حرية مطلقة فى كل شىء كما سبق توضيحه .

ولكن هوبز يوضح أن حالة الطبيعة لم تتميز فقط **بالحق الطبيعى** بل تميزت أيضا **بالقانون الطبيعى** : « Law of Nature - Lex Naturalis » وهو منتهى ما يمكن أن يدركه العقل البشرى حيث أن أحكام قانون الطبيعة لا تخرج عن كونها شيئا يستنبطه العقل عن طبيعة البشر[11] . فهى الأحكام التى تقود العقل البشرى الى ما يحقق مصالحه فى المحافظة على حياته بحيث يستخدم الوسائل التى تقربه من ذلك ، ومن ثم تنير الطريق أمام الأفراد وتوضح لهم أن اندفاعهم هذا سيؤدى بهم جميعا الى الهلاك وتنير لهم الطريق للخروج من تلك الحالة .

ويعطى هوبز أهمية كبيرة للعقل الذى يسترشد بقوانين الطبيعة للخروج من حالة الطبيعة بكل ما فيها من سوء . فطبيعة البشر تنطوى على عاملين : **أولهما** : الرغبة الفطرية فى التجمع مع بقية بنى جنسه والتعاطف معهم ، **وثانيهما** : الأنانية المتوطنة داخل الانسان والتى تدفعه للتصارع معهم . فهذان العاملان يقودان الفرد إلى النتيجة ، وهى ضرورة الخروج من هذه الحالة والا فنى الجنس البشرى .

وفى مجال اهتمامه بالجانب الحركى نظر هوبز الى الأفراد على أنهم آلات حقيقية تتحرك فى نطاق حركتين أساسيتين هما :

١ - الرغبة فى القوة .
٢ - الخوف من الموت .

(١١) لمزيد من المعلومات انظر : Hobbes, Leviathan, op . cit . , p . 103

والأولى : تؤدى الى حالة الطبيعة حيث كانت حياة الانسان فيها بالصورة السيئة التى وصفناها فى ظل حالة الحرب التى عاشها الأفراد .

بينما تقوم المدنية على **الثانية** أى على الخوف من الموت حيث يسعى الأفراد خوفا من الموت المسيطر عليهم الى اقامة الدولة من أجل فرض القواعد الاجتماعية والأمان من الموت المفاجىء[١٢]

وهنا يأتى دور قوانين الطبيعة ، وهى التى تتمثل أساسا فى القواعد العامة التى يكتشفها العقل البشرى والتى تمنع أى تصرف ضد المحافظة على النفس ، حيث ترشد الأفراد الى ضرورة الخروج من حالة الطبيعة هذه ، أى ضرورة السعى للسلام واتباعه بوجود اتفاق بينهم لاتخاذ سلطة عليا تحد من اندفاعهم السائد فى حالة الطبيعة .

هذا وقد أورد هوبز تسعة عشر قانونا طبيعيا[١٣] تعتبر إملاء من العقل ، وهى بدورها تملى السلام كوسيلة للمحافظة على الأفراد والذى يتحقق فى ظل مبدأ المجتمع المدنى فقط . وقوانين الطبيعة هذه أبدية : لأنه « لايمكن أن تصبح الحرب هى المحافظة على الحياة والسلام هو المدمر لها »[١٤] . ويعنينا فى هذا المجال القانونين الأولين من قوانين الطبيعة وهما المرتبطان مباشرة بالخروج من حالة الطبيعة .

فالقانون الطبيعى الأول : هو أن يسعى الفرد الى السلام . وأن يعمل على اتباعه . حيث أن العقل يوحى للأفراد بأنهم يجب أن يتخلصوا من حالة الطبيعة المساوية لحالة الحرب حتى يحافظوا على أرواحهم .

أما القانون الطبيعى الثانى : فهو أن كافة الأفراد يجب أن يتنازلوا بارادتهم عن حقوقهم الطبيعية غير المقيدة عن طريق اتفاق جماعى .

---

(١٢) المرجع السابق ، ص ١١ .

(١٣) عن قوانين الطبيعة الأول والثانى انظر : المرجع السابق ، الفصل ١٤ ، ص ١٠٣ - ١٠٥ ، أما عن بقية قوانين الطبيعة فانظر الفصل ١٥ من نفس المرجع ، ص ١١٣ - ١٢٤ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

وباختصار فان سوء حالة الطبيعة أدى الى الاتفاق فيما يعرف بالعقد الاجتماعى كوسيلة للخروج من حالة الطبيعة هذه والتى وإن كانت لهم فى ظلها حقوق طبيعية متساوية ومساواة مطلقة إلا أنهم لم يستطيعوا التمتع بهذه الحقوق ، وبالتالى فانهم قد قرروا إراديا التنازل عن كافة حقوقهم الطبيعية فى سبيل إيجاد المجتمع المدنى .

طبيعة العقد الاجتماعى :

والعقد وفقا لهوبز يتمثل فى التنازل المتبادل من جانب كافة الأفراد عن كافة حقوقهم الطبيعية تنازلا نهائيا ومطلقا لشخص ليتولى أمرهم حيث يوضح هوبز أن الفرد يمتلك ممارسة حريته الطبيعية وحقوقه الطبيعية مرة واحدة فقط ، وهى عند قراره التنازل عنها نهائيا وبصفة مطلقة ، لصاحب السيادة ذى القوة المطلقة . وبما أنه تنازل نهائى فإنه فى هذه الحالة ليس للفرد العودة عما تنازل عنه حيث إن العقد نتيجة لتصرف جماعى - قائم على تصرف فردى متبادل - ولايجوز عن طريق تصرف فردى إنهاؤه .

والعقد تصرف إرادى ولم يجبر عليه الأفراد من جانب أى شخص ولكن يجبروا عليه بحكم الطبيعة وبحكم العقل . أى أن الأفراد فاضلوا بين حريتهم المطلقة التى لم يستطيعوا التمتع بها ، وبين التنازل كلية عنها فى سبيل المحافظة على أرواحهم وممتلكاتهم والتمتع بها : وكان الاختيار فى جانب البديل الأخير بلا منازع .

ويرى هوبز أن الحاكم أو صاحب السيادة ليس طرفا فى العقد حيث يتم التعاقد بين الأفراد ، ويتم التنازل له عن كافة حقوقهم الطبيعية . وبما أن الحاكم ليس طرفا فى التعاقد فهو لايقيد بالعقد وان كان ملتزما بتحقيق نتائجه ، بمعنى أنه غير مقيد إلا بأهداف العقد ، وهى تحقيق مجتمع يستطيع الفرد أن يأمن فيه على حياته وممتلكاته . أى أن هذا الشخص صاحب السيادة ، أى الحاكم ، هو نتاج للتعاقد وليس طرفا فيه ، فهو بالتالى ليس مقيدا بالعقد ولكنه مقيد فقط بتحقيق الهدف منه .

الحكم المطلق كنتاج للتعاقد :

ومن الطبيعى أن ينتج عن التعاقد بمفهومه السابق الذى نتج عن حالة الطبيعة بصورتها السيئة المذكورة نظام حكم مطلق حيث رأى هوبز : « أن العهود بدون السيف ليست سوى كلمات لا قدرة لها بتاتا على المحافظة على حياة الانسان . والكلمات أضعف من أن تستطيع ردع طموح الأفراد أو طمعهم أو غضبهم أو انفعالاتهم إلا إذا اقترنت بقوة تؤيدها أو سلطة تبعث الخوف فى نفوسهم » . وعليه فان هوبز بتحليله لطبيعة البشر فى اطار نظرته المتشائمة لها ولحالة الطبيعة حيث لا طمأنينه ولا أمان للفرد على حياته يرى ضرورة الخضوع لسلطة قوية . فالطبيعة البشرية لا يمكن تقويمها ولكن يمكن الحد من اندفاعها عن طريق سلطة أقوى . وهذه السلطة فى رأيه هى سلطة الحاكم المطلق صاحب السيادة وتتمثل فيه سلطة الدولة ككل . هذه السلطة من الطبيعى أن تكون ضخمة وتكون متفوقة على سلطة أى فرد أو جماعة بها لأنها محصلة سلطة وقوة الأفراد جميعا .

وقد أكد هوبز وبكل وضوح على أنه **لايوجد منتصف طريق أو حل وسط فإما الخضوع لحاكم مطلق يحكم بيد من حديد وإما العودة لحالة الطبيعة بكل ما تميزت به من سوء** . وهو لم يحاول أن يخفى اليد من حديد فى « قفاز من مخمل » كما فعل مكيافيللى .

فهوبز يعتبر بلا منازع نصير الحكم المطلق - ملكيا كان أو غير ملكى - فالعبرة عنده بممارسة السلطة والقوة الفعلية . وهو فى هذا يختلف مع مكيافيللى وإن بدا مبدئيا متشابها معه . ولعل الاختلاف الأساسى بينهما هو أنه فى الوقت الذى اعتبر فيه مكيافيللى الحكم المطلق مرحليا ونظر له نظرة نفعية ، فان هوبز وإن كان أساس انشاء الدولة عنده نفعيا إلا أن للحكم المطلق غاية وليس مرحليا . إذ أن نتاج التعاقد بين الأفراد هو القوة الضخمة والسلطة المطلقة فى جانب صاحب السيادة والخضوع التام فى جانب الرعايا .

ولكن الجديد بالملاحظة أن هناك نظرة فردية للغاية فى آرائه يقوم عليها الحكم المطلق الضرورى لتحقيق مصالح الفرد . فهذا الوحش - أو الدولة - شر لابد منه ، ولا يتصور فى رأيه أن يحب الأفراد - وهم الآلات الطبيعية - مثل هذا الوحش ، الذى خلقوه كآلة صناعية ، ولكنهم يطيعونه تحقيقا لمصالحهم الشخصية وعلى رأسها تأمين حياتهم وممتلكاتهم : وبالتالى فان غاية الطاعة هى الحماية كما أن نهاية الطاعة رهينة بانتهاء الحماية . وقد عبر هوبز عن هذا بقوله : « فالسيادة هى روح الكومنولث ... والتى بمجرد أن تخرج من الجسد فان الأعضاء لا تتلقى حركتها منه ... وغاية الطاعة هى الحماية »[١٥] .

وعليه فانه بالتعاقد بتنازل الفرد إراديا عن الحرية الطبيعية حيث لم يستمتع بها أو بنتائجها وتصبح الحرية هى فى الخضوع للسلطة العليا الناتجة عن التعاقد . وباختصار فان هوبز كان نضيرا للحكم المطلق بدون تحفظ . والدولة يجب أن تكون بيدها السيادة المطلقة على كافة الأفراد والمؤسسات مما يستوجب الطاعة المطلقة وغير المشروطة من جانب الأفراد . والسيادة وان كان مصدرها الشعب الا أن مستقرها الحاكم مطلق السلطات صاحب السيادة .

الثورة عند هوبز :

وبناء على ماسبق فانه لايجوز الثورة على الحاكم أى أن هوبز لا يقر الثورة طالما يحقق الحاكم الهدف من التعاقد أى طالما يؤمن الأفراد على أرواحهم وممتلكاتهم أى مادام يحقق الحماية . ولكن ، ماذا إذا فشل الحاكم في تحقيق الهدف من العقد ؟ أو إذا أساء الحاكم استخدام سلطاته واستبد بالأفراد فهل يجوز للأفراد أن يثوروا عليه ؟ .

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

رأى هوبز أنه إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد، فانه يحق للأفراد الثورة عليه لأنه يكون قد عاد بهم بذلك الى حالة الطبيعة ، على أن يكون ذلك بتصرف جماعى وليس فرديا . أما إذا استبد بهم وأساء استخدام سلطاته فلا يحق لهم الثورة فى هذه الحالة لأنهم أعطوا له سلطة مطلقة ولم يقيدوه بوسائل فى ممارستها . وقد ذهب هوبز إلى حد القول بأن مساءلة الحاكم عن إساءة استخدام سلطاته تعتبر عدم عدالة لأن الأفراد - الرعايا - هم الذين اختاروه وهو نتاج لاتفاقهم وارادته تعبير عن ارادتهم . فاستبداده بهم ليس إلا متطلبا سابقاً لكبح جماحهم والتغلب على نزعاتهم الأنانية ، فانه لايمكن أن يردع الأفراد الا قوة ضخمة جدا . بل إن استبداده بهم ليس الا استبدادهم بأنفسهم . فضلا عن أن مفاهيم العدل والصواب وغيرها ليست أصيلة ، بل إنها نتاج للمجتمع المدنى ، ولم تعرف الفوارق بينها وبين نقيضاتها فى حالة الطبيعة .

لايقر هوبز إذن حق الثورة ، بل إنه ذهب الى وجوب قتل من يخرج على الحاكم ، حيث أن تعاقد الأفراد يعنى فى رأيه التزاما مسبقا بكافة ما يقرره الحاكم كأن قراراته صادرة منهم فمن غير العدل معاقبته على قرارات هم طرف فيها ، بل أصحابها . فان التزامات الرعايا تجاه الحاكم - صاحب السيادة - تستمر طالما تستمر القوة التى عن طريقها يكون قادرا على حمايتهم . وحق ممارسته القوة ينتهى فقط عندما لايستطيع ممارستها . فالقوة فى رأى هوبز هى أساس الشرعية السياسية من الناحية الواقعية وان كانت تستند لأساس قانونى افتراضى وهو العقد الاجتماعى . والحرية فى رأيه لا تخرج عن كونها عدم وجود معارضة (١٦) .

هذا وقد وضع هوبز عدة أسس لسلطة الحاكم فى الدولة يرى أنه لن تكون هناك سيادة ولن يستتب الحكم إلا بتوافر هذه الأسس التى لا يمكن التنازل عنها .

---

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

حقوق ومميزات الحاكم عند هوبز :

أوضح هوبز غدة حقوق ومميزات لصيقة بصاحب السيادة ولا يمكن أخذها منه باعتبارها تنتج بمجرد اختيار الحاكم عن طريق العقد الاجتماعى وتتمثل فى التالى :[١٧]

١ - **أن الحاكم هو مستقر السيادة وصاحبها** ، حقيقة أن مصدرها الأفراد ولكن من خصائص السلطة وحقوق الحاكم أنه لايمكن أن يفقد سيادته ، وبالتالى فان المحكومين لا يمكنهم بدون موافقته أن يختاروا صاحب سيادة جديد لأنه قد اختير للتعبير عن إرادتهم وعلى ذلك فان أى فرد يثور على صاحب السيادة يكون من العدالة قتله لأنه بتصرفه هذا يكون قد خرج بطريقة فردية على التعاقد ، وبالتالى يهدد الجميع بالعودة الى حالة الطبيعة التى تعاقدوا على الخروج منها .

٢ - **لايجوز محاسبة الحاكم أو إدانته على خرق التعاقد** لأنه ليس طرفا فيه .

٣ - **عندما تختار الأغلبية الحاكم أو صاحب السيادة فان الأقلية ملزمة بتقبله** لأنها اذا رفضته فانها تعيد المجتمع بأكمله الى حالة الحرب .

٤ - **لا يجوز أن يدان الحاكم من جانب المحكومين بعدم العدالة** أو بالقيام بأى عمل أو تصرف يضرهم لأنه بموجب التعاقد يعتبر كل فرد منهم هو نفسه مسئولا عن أى تصرف يقوم به الحاكم .

٥ - **لايجوز أن يقوم المحكومون بقتل الحاكم أو معاقبته** حيث يعتبر هذا خروجا على مبادىء العدالة لأنه فى هذه الحالة يكون قد عوقب على تصرفات هم أنفسهم مسئولون عنها .

---

(١٧) راجع : المرجع السابق ، الفصل السابع عشر ، ص ١٣٤ - ١٤١ .

٦ - للحاكم أن يراقب ويمنع أى أفكار يعبر عنها فى الدولة وتعتبر مخالفة لارادته .

٧ - على الحاكم أن يقوم بسن القانون المدنى كما أنه ينظم الملكية وما يتعلق بضمان معيشة الأفراد .

٨ - يتولى الحاكم تعيين الموظفين القضائيين اللازمين للمحافظة على السلم العام .

٩ - للحاكم سلطة إعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى ، وهو بالتالى يسيطر على كافة الوسائل اللازمة لهذا الهدف مثل الضرائب والجيش .

١٠ - يتولى الحاكم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة تعيين كافة موظفى الدولة كما أن له الحق فى إقالتهم إذا تطلب الأمر .

١١ - للحاكم سلطة توقيع العقوبة فى حالة مخالفة القانون أو فى حالة أى تصرف مخالف للصالح القومى .

١٢ - للحاكم الحق فى تقديم المكافآت عن طريق منح العطاء والثروة أو الألقاب والمركز المتميز فى المجتمع لمن يسهمون فى تحقيق الصالح القومى .

هذه الحقوق الاثنا عشر هى فى رأى هوبز أساس السيادة ، وبالتالى لا يمكن التخلى عن أى منها إلا بفقد السيادة ، ولذلك فانه يؤكد أنه يمكن التعرف على من يمتلك السيادة بالبحث عن هذه الحقوق . وهذه الحقوق أو المقومات تعتبر متكاملة ولا يمكن الفصل بينها ، أى لايمكن تجزئتها : فالسيادة لا تتجزأ . وعليه فانه من الطبيعى فى ظل هذه الأسس المذكورة أن تكون سلطة وهيبة صاحب السيادة متفوقة على سلطة وهيبة كافة المواطنين ، حيث أن أى فرد فى الدولة تعتبر سلطته وهيبته ضئيلة وضعيفة للغاية إذا ما قورنت بتلك التى يتمتع بها الحاكم ، ولكن مجموع سلطتهم وهيبتهم هى نفسها سلطة وهيبة الحاكم . والحاكم فى تمتعه بسلطته غير مقيد أو محدد ، إلا أنه يوضح أنه محدد

بالقانون الطبيعى . هذه السلطة المطلقة هى فى صالح المحكومين وإن كان البعض منهم يعتبرها مصدرا للقلق إلا أنها فى رأيه المصدر الوحيد لتحقيق الاستقرار والطمأنينة للأفراد والا تعرضوا لظاهرة التحلل السياسى والفوضوية « الاناركية Anarchism » . فالحاكم هو الحكم النهائى فيما هو ضرورى لسلامة رعاياه والدفاع عنهم كما أنه الحكم بالنسبة للمبادىء المناسبة لتعليمها . فهوبز يؤكد على المبدأ القديم بأن أمن الأفراد هو القانون الأسمى وهو يوضح أبعاد ذلك المبدأ . وفى قوله « إن فن انشاء الكومنولث والمحافظة عليه يتكون من بعض القواعد مثل الهندسة والحساب وليس على الممارسة وحدها مثل لعب التنس » .

وباختصار فان الحاكم يجب أن يكون الحكم فى كل أمور القانون والمعنويات والأخلاق . وحرية المواطن تتمثل فى الأمور التى لايحرمها القانون ، والقانون هو ببساطة أمر صاحب السيادة – الحاكم [١٨] .

سلطة عمل القوانين :

ومن أهم مقومات السيادة فى رأى هوبز ، سلطة عمل القوانين . فهى تحدد مستويات ماهو خطأ وما هو صواب ومن الطبيعى أن الحاكم غير مقيد بهذه القوانين لأنه مصدرها وصانعها . وهو يعرف القانون بأنه أمر يصدر من الشخص الذى يملك السيادة فى الدولة . ويعنى بالقانون هنا القانون المدنى الذى يفرق بينه وبين القانون الطبيعى على أساس أن : « القانون المدنى هو الذى تقف وراءه قوة تنفيذية ، أما القانون الطبيعى فهو القواعد التى يمليها عقل الانسان » .

ويوضح هوبز العلاقة بين القانون المدنى والقانون الطبيعى : فالقوانين الطبيعية مثل العدالة والمساواة تصبح قوانين مدنية إذا عبر عنها الحاكم وأصبحت تحترم نتيجة الخوف من القانون الوضعى .

من ناحية أخرى فان هوبز يوضح أن العرف والعادة فى مجتمع ما ليست بقوة القانون إلا إذا تقبلها الحاكم أو أيدها بطريقة صريحة أو

(١٨) المرجع السابق ، ص ١١ .

ضمنية ، وبالتالى فان قدم العرف أو العادة لا يعطيه المشروعية ولا يمكنه من الوقوف أمام إرادة الحاكم .

وفى حالة تغيير الحاكم فان القوانين القديمة تبقى إذا تقبلها الحاكم الجديد وأراد لها الاستمرار .

علاقة الحاكم بالدين :

اهتم هوبز بهذا المجال فى إطار اهتمامه بتدعيم الحكم المطلق . ويلاحظ أن هوبز – الذى كرس نحو نصف مؤلفه اللوثيان لمعالجة الأمور الدينية – اتهم من جانب البعض بالالحاد وكانت لآرائه فى هذا المجال التى عبر عنها فى دراسة أخرى أيضا أثرها فى إثارة الجدل الذى تناول جانبا منه رجال الدين لنحو ٢٠ عاما ، وذلك وفقا لما سبق ذكره .

فقد اهتم هوبز بالحكم المطلق وسعى لتدعيم السلطة المطلقة للحاكم ، ليس فقط فى مواجهة الأفراد ، ولكن فى مواجهة كافة المؤسسات فى الدولة بما فيها الكنيسة وعليه فقد أخضع كل ما فى الدول لسلطة الحاكم المطلق ، ولذلك فقد وضع هوبز الكنيسة كلها تحت سيطرة الحاكم الذى تتبعه . ولقد حرص على التأكيد على أن الحاكم هو أفضل مفسر لارادة الله . والدين فى رأيه هو « نظام قانون وليس نظام حقيقة » . وعليه فان أى جماعة تجتمع بدون موافقة الحاكم فى اطار الكنيسة لا يعتبرها هوبز كنيسة حقيقية بل إن ذلك اجتماع غير شرعى . كما أنه لا يمكن أن توجد كنيسة عالمية لأن هناك تعددا فى الحكام أصحاب السيادة وكل منهم له أن ينشىء أى كنيسة وفقا لرغبته .

كما يوضح هوبز أن السلطة المسلسلة لرجال الدين ليس لها أى سلطة مستمدة من الله بل إنها تستمد سلطتها من صاحب السيادة نفسه . وسلطات رجال الدين سلطات روحية فقط ، والكنيسة لا تعتبر بأى حال نوعاً من الحكومة ، وهو يؤكد أن فكرة الحكومة الروحية فكرة خاطئة ، وبالتالى فان السلطة الزمنية هى وحدها التى لها سلطة الحكم فى الأرض ، أما السلطة الروحية للكنيسة فانها تمارس فقط عن طريق الاقناع والاستمالة .

حدود ما يتمتع به المحكومون من حريات :

والسؤال الذى يثور فى مجال بحث السلطات الضخمة التى يعطيها هوبز للحاكم المطلق الذى جاء من أساس نفعى فردى هو : ماهى حقوق الأفراد ؟ أى حدود ما يتمتع به المحكومون من حريات ؟ .

أكد هوبز بوضوح أن الحرية ما هى إلا حرية الدولة ، أى حرية الحاكم صاحب السيادة فى الدولة وليس حرية الأفراد وفى قوله : « إن الحرية التى يمتدحها الكتاب هى حرية أصحاب السيادة وليس حرية الأفراد »[١٩] . وللفرد الحرية فى حدود ما لا ينص عليه القانون وينظمه . فالأفراد كانت لهم الحرية الطبيعية التى لم يستطيعوا التمتع بها ، ومن ثم فانهم قايضوها بالطمأنينة والأمن فى ظل المجتمع المدنى متخلين عنها إراديا وبنظرة نفعية خالصة .

ومع هذا فان هوبز يؤكد على أن هناك بعض الأشياء والتصرفات التى يمكن أن يقوم بها المحكوم ضد إرادة الحاكم : وهى الحقوق الموضحة ضمنيا فى العقد الاجتماعى وهى حريات لايمكن التنازل عنها مثل حق الفرد فى الدفاع عن نفسه وعن جسده : فاذا أمره الحاكم بأن يقتل أو يجرح أو يعجز نفسه فله ألا يطيع . وحقه فى رفض إدانة نفسه وتجريم نفسه بحمله على الاعتراف[٢٠] . كما أن له الحق فى الامتناع عن التضحية بحياته أو أخذ حياة الآخرين .

أهم مساهمات هوبز فى الفكر السياسى :

تميز هوبز بأسلوبه فى التحليل وبمجموعة التعريفات التى جاء بها وبنى عليها أفكاره ، فضلا عن التسلسل المنطقى لأفكاره الذى يعتبر من أهم مساهماته حتى إن البعض ينظر الى هوبز على أنه يعتبر رائد العلوم السياسية بمفهومها الحديث .

---

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(٢٠) انظر المرجع السابق ، ص ١٦٣ وما بعدها .

ومن أهم مساهماته أنه أوضح بلا منازع أسس الحكم الاستبدادى المطلق . ومع أن هوبز كان النصير بلا جدال للحكم المطلق إلا أنه برر سلطة هذا الحكم بارادة الأفراد ومنفعتهم ومصلحتهم ، فآراؤه - على الرغم مما انتهت اليه من تدعيم الاستبداد - مرتبطة بأسس الليبرالية الغربية كما سبق نكرها ، وان كان الكثير من الدول النامية يؤيد هوبز باقامة حكومة على أساس شرعية القوة : حيث لاتوجد شرعية بدون قوة ، فالقوة أساس الشرعية عنده .

وهوبز وان كان يحبذ النظام الملكى المطلق - حيث اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالا واستمرارا إلا أنه كآن أكثر اهتماما بقدرة الحكم على ممارسة السيادة والقوة فى الدولة من اهتمامه بشكل الحكم نفسه . وفى قوله : « ان وجود حكومة ما خير من الفوضى » . فاذا لم يتمكن النظام الملكى من الاحتفاظ بالمجتمع سليما فان نظريته تصلح لتأييد أى نظام حكم آخر يحقق الغرض من قيام المجتمع . وعليه فان هوبز يرى أن أى حكومة تستطيع أن تسيطر واقعيا De Facto تعتبر حكومة مشروعة يجب الخضوع لها تماما تحقيقا لصالح الأفراد أنفسهم ، فالسيادة فى رأيه مبدأ متأصل فى أى نوع من الحكومات . وهو لا يؤمن بالتالى بنظام الحكم المشترك أو نظام الحكم المقيد حيث السيادة مطلقة ولا تتجزأ .

وهو وإن كان يتشابه مع مكيافيللى فى تأييد الحكم المطلق إلا أنه يختلف عنه فى أنه كان أكثر شمولا من جهة ، فضلا عن أنه أيد الحكم المطلق - أيا كانت صورته - بلا تحفظ حيث لم يعتبره مرحليا كما اعتبره مكيافيللى ، بل إن هوبز يرى أن الحكم المطلق هو الأمثل بصفة عامة . وقد ذهب فى مناصرته للحكم المطلق إلى حد تحكم الحاكم فى كافة أنشطة المجتمع بما يقربه من الشمولية : حيث يجتمع فى هوبز التسلطية والشمولية معا [٢١] .

وهوبز قد أكد ، كما سبق نكره على أن العهود بدون السيف - أى القوة - ليست إلا كلمات ليست لها القدرة على المحافظة على حياة

(٢١) لمزيد من المعلومات لنظر بحثنا Dr . Horeya T . Megahed, Hobbes : Between Totalitarianism & Authoritarianism, Blulletin of The Faculty of Law, Alexandria Univ . 1976 .

الأفراد ، إذ لابد أن ينتج عن التعاقد بين الأفراد قوة ضخمة حتى يمكنها أن تقاوم النفس البشرية حيث لا تستطيع تقويمها ، وهذه القوة الضخمة ما هى إلا نتاج للأفراد أنفسهم . وهوبز بذلك خلق حكما مستبدا ولكن أساس ذلك الحكم الأفراد إذ أنهم هم مصدر السيادة – وليس مصدرها إلهيا – ولكن مستقرها النهائى عند صاحب السيادة : الحاكم . وقد أكد هوبز على قوة الحاكم لأنها تتمثل فى الواقع فى محصلة قوة الأفراد وسلطتهم وهذه السلطة المطلقة الضخمة للحاكم هى وحدها التى تمثل القوة الرادعة فى مواجهة كل فرد على حدة ، وهى وحدها الكفيلة بتأمين الأفراد على ممتلكاتهم وحقوقهم .

فكأن هوبز قد سعى الى تخليص الأفراد من الخوف الدائم المسيطر عليهم فى حالة الطبيعة رغبة فى تأمين حياتهم ، وذلك عن طريق الخوف الدائم من سلطة ضخمة – هى سلطة الدولة ممثلة فى صاحب السيادة – تؤمنهم على حياتهم وممتلكاتهم وهى نتاج لارادتهم الحرة .

وهوبز حرص على ادخال الأسلوب العلمى فى تحليل النظام السياسى وميكانيكيته ، وهو يعتبر رائدا فى هذا المجال .

الفصل الثانى

جون لوك John Locke
(١٦٣٢ - ١٧٠٤)

كان انجليزيا مثله مثل هوبز ، وقد عاصر الحروب الأهلية والصراع بين الملك والبرلمان على السلطة السياسية ولكنه تأثر أكثر بالثورة البيضاء وتأييد الحكم البرلمانى على حساب سلطة الملك ، فقد كرس كتاباته لهذا الهدف . وهو مفكر الحزب البرلماني الانجليزى ومفكر ثورة ١٦٨٨ . كما أنه مصدر أساسى لأفكار الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ وهو يعد عند الكثيرين أكثر من يمثل التفكير السياسى الأنجلو أمريكى [١] . ولا يرجع هذا الى أنه جاء بأفكار سياسية أصيلة ، ولكن يرجع فى الواقع الى أنه أعطى تعبيراً واضحاً ورشيداً للأفكار التى كانت نتاج قرون من التجربة السياسية من السعى للحرية بين الانجليز والأمريكيين فى القرنين ١٧ ، ١٨ .

جاء لوك من أسرة من الطبقة المتوسطة كانت تدين بالبروتستنتية على مذهب المتطهرين Puritan ، أما سياسيا فكانت أسرته متعاطفة مع البرلمان ، ولهذا حارب والده فى الحروب الأهلية . ومع أنه درس فى كنيسة المسيح فى أكسفورد التى ارتبط بها لنحو ٣٠ عاما ، إلا أنه كان نقادا للتعليم الذى تلقاه سواء فى المدرسة أو الجامعة ، وعامة لم يشهد له بالتفوق فى مجال التعليم . وقد قام بالتدريس فى الجامعة ولم يعمل فى مجال الكنيسة نظرا لأفكاره الدينية الليبرالية . وقد تحول إلى الطب ،

(١) انظر ولمزيد من المعلومات عن حياته مقدمة : John Locke, The Second Tretise of Government, edited with an Introduction By Thomas P .Peardon, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York : The Bobbs Merrill Co . Inc . , 1952 .

وتوسع فى القراءات واشتغل بالوظائف العامة والتعليم الخاص . ونظرا لأفكاره الليبرالية فقد وضع نفسه فى مشاكل خلال فترة عدم الاستقرار والتهديد بالحرب الأهلية من ١٦٧٩ - ١٦٨٣ . حيث سافر فى ذلك العام الى هولندا فى منفى سياسى وقضى فيها ست سنوات أمضاها فى الاطلاع والانتاج العلمى وبلورة افكاره ، أى فترة نفيه خارج وطنه مثلت فترة ثراء فكرى بالنسبة له وهو فى هذا يتشابه مع مكيافيللى وهوبز - ثم عاد لوطنه سنة ١٦٨٩ فى الحملة التى جاءت بالملكة ميرى ، حيث عمل بالوظائف العامة وأهمها : مفوض لدى « مجلس التجارة والزراعة » وقد مارس الوظائف العامة حتى قرب وفاته .

ولقد تركت ظروف الحروب الأهلية آثارها على أفكاره ، وعبر هو بنفسه عن ذلك : « بأننى لا أعيش فى عالم بل إننى أجد نفسى فى عاصفة »(٢) . ويفسر هذا الى حد كبير كرهه للعنف والتطرف . ومحور تفكير لوك ليس الخوف كما هو حال هوبز بل الاستقرار .

كما أن نهاية القرن ١٨ مثلت مناخا ثقافيا جديدا تميز بأنه كان أقل دينية وحماسا سياسيا ، وأكثر اهتماما بالعلم والمكاسب الاقتصادية . وقد تأثر لوك بهذا المناخ العلمى حيث قرأ لنيوتن أبحاثه خاصة «مبادىء الرياضيات » الذى نشر سنة ١٦٨٧ ، كما أنه اشترك مع صديق له كيميائى فى أبحاث معملية . أى أنه كان قريبا من العلم التجريبى .

وأهم كتابات لوك هى : « مقالتان فى الحكومة » Two Treatises of Government حيث تناول فى الأولى الرد على نظرية الحق الآلهى للملوك فى الحكم ، وفى الثانية تناول أسس المجتمع السياسى وتحديد سلطة الحكومة . وقد مثل مساهمة أكثر إيجابية من الأولى.أما مؤلفه الآخر ذو الأهمية فهو : « رسالة عن التسامح Letter on Toleration والتى تناول فيها العلاقة بين الحكومة والكنيسة . فضلا عن هذا فقد كتب « مقالة خاصة بالتفهم البشرى Essay Concerning Human Understading» هاجم فيها الأفكار المجردة ، وأرجع كل المعرفة الى التجربة - الحسية والانعكاسية .

---

(2) Ibid . , p . Viii .

وأفكار لوك تعتبر حديثة بالنسبة للفترة الزمنية التى عاشها ، وقد عمل كما رأينا بالعديد من الوظائف والمهام ، وبذلك تنوعت خبرته حيث عمل بالسياسة والوظائف المدنية واشتغل بالدبلوماسية والطب والكتابة ، وأكد بن الفيلسوف السياسى لايجب أن يكتفى بالتبرير المجرد ، بل يجب أن يعتمد على التجربة والممارسة . وقد حاول الاستناد الى التجربة واستخدام الأمثلة التاريخية فى مجال توضيح أفكاره ، بمعنى أنه لم يقدم أفكاراً نظرية خالصة بل دعم أفكاره بالأمثلة التجريبية .

هذا وقد أيد لوك العصيان السياسى ومشروعية الثورة على الحاكم المستبد . وقد وجه كتاباته نحو خطين للجدل الاستبدادى والمدافع عن الاستبدادية : [٣] .

الأول : وهو النظرية البطريركية Patriarchal – أى الأبوية – للحق الالهى للملكية التى أوضحها سيرروبرت فيلمر فى كتابه Patriarcha أو القوة الطبيعية للملوك الذى نشر سنة ١٦٨٠ والذى جاء فيه بآرائه الخاصة بأن الملوك هم الورثة المباشرون لآدم .

أما الثانى : فهو موجه – وان لم يبد هذا صراحة – ضد الخط الذى أيده هوبز عن الحكم المطلق الذى رأى أن الاختيار هو بين الاستبداية والتحلل التام .

فقد أراد لوك التأكيد على أن الدولة تنبع من الجماعة ، وتخضع للقانون وتهدف لرفاهية الشعب . وقد استخدم نظرية العقد الاجتماعى للوصول لهذا الهدف .

الرد على نظرية الحق الألهى للملوك فى الحكم :

حاول لوك دحض فكرة الحق الألهى للملوك التى تعتبر من مخلفات العصور الوسطى – ولكن وجدت صداها من جديد فى عصره من بين مؤيدى الملكية المطلقة وتأكيد سلطتها على سلطة البرلمان فى الصراع بينهما – والتى أحياها وركز عليها من جديد سيرروبرت فيلمر الذى اعتمد

---

(3) Ibid . pp . x - xii .

فى حجته على أن الحكام يستمدون سلطتهم من آدم الذى حصل من الله مباشرة على السيطرة على العالم . فقد أوضح لوك أن هذه الادعاءات من جانب فيلمر لا أساس لها وذلك للحجج التالية :[4] .

١ – أن آدم لم يكن له أبدا السلطة على أبنائه فى الأجيال التالية لا بحكم الأبوية ولا بحكم الهبة من الله . وفى قوله : « ان آدم لم يكن له أبدا حق طبيعى فى الأبوية على الجنس البشرى ولا فى السيطرة على العالم » .

٢ – انه حتى وان كان آدم قد تمتع بهذا الحق فان ورثته لا يتمتعون به .

٣ – انه قبل وجود المجتمع السياسى لا يمكن أن تكون هناك قاعدة – مستمدة من أى قانون طبيعى أو من الله – تحدد حق الوراثة أو الخلافة أو تحدد صاحبها .

٤ – حتى وان كان هناك مثل هذا الحق فانه لا توجد طريقة لمعرفة أى من العائلات تمثل الخط الأقدم فى ذرية آدم .

٥ – وعليه فان حجة فيلمر بأن السلطة الملكية تنحدر من آدم لا تعطينا أى مرشد لمن هو الحاكم الشرعى اليوم .

الطبيعة البشرية وحالة الطبيعة :

من ناحية أخرى فقد سعى الى توضيح رأيه الخاص فى طبيعة وحدود السلطة السياسية ولكن فى قالب زمنى . وفى تحليله لطبيعة السلطة الزمنية استند لوك إلى نظرية العقد الاجتماعى وسار على نهج هوبز فى استنهاض طبيعة المجتمع السياسى من طبيعة الأفراد فى حالة الطبيعة . فالفلسفة السياسية التى تقوم عليها أفكاره وأفكار هوبز من قبله كأى فلسفة سياسية تقوم على تفسير الطبيعة البشرية . ولكنه اختلف معه اختلافا جوهريا منذ البداية ، وبالتالى اختلف معه فيما وصل اليه من نتائج فى

(4) Ibid . , I, pp . 3 - 4 .

النهاية . فقد نظر لوك نظرة متفائلة للطبيعة البشرية ، بل إن البعض يرى أن نظرته كانت وردية للغاية . فقد رأى أن حالة الطبيعة كانت حالة حرية تامة والأفراد يتصرفون فى نطاق قيود قوانين الطبيعة دون الاعتماد على إرادة أى فرد . وقد أوضح أن أهم خاصية مميزة للفرد هى عقله وتفكيره الرشيد . وحالة الطبيعة كما أوضحها لوك تحكمها قوانين الطبيعة التى ذكر أنها مبادىء التصرف الصحيح والتى لا يمكن الوصول اليها إلا عن طريق العقل . هذه القوانين أشار اليها لوك أحيانا على أنها قوانين **العقل** - تأكيدا على أهمية العقل فى استيعابها والالتزام بها - وهى تقيد **الأفراد لسببين :**

الأول : لأنها تتضمن إرادة الله ، **والثانى** : لأنها جزء من طبيعة الفرد الأصلية . فلهذين السببين فان الأفراد فى حالة الطبيعة ليسوا بلا قيود سوى ما يمكنهم من تحقيق مصالحهم الخاصة كما رأى هوبز ، حيث أن قوانين الطبيعة فى رأى لوك تحدد تصرفات الأفراد وتدخل أسساً معنوية لهذه التصرفات بما يوضح ما هو خطأ وما هو صواب وما هو عادل وما هو غير عادل . فالقانون الطبيعى اعتبر فى رأيه قاعدة موضوعية حقيقية ومقياسا نابعا من الله ، ويمكن التيقن منه بواسطة العقل . وهو يمثل اختباراً ومعياراً يمكن عن طريقه تحديد المؤسسات السياسية والسلوك والحكم عليها ، وهو سابق على القوانين الوضعية التى تضعها الدولة وأساسى أكثر منها . وقوانين الطبيعة تقيد الأفراد بالطاعة للحكومات العادلة بمجرد قيامها بواسطة الموافقة : « لأن الصدق والاخلاص وغير ذلك من الصفات تنتمى للأفراد كأفراد لا كأعضاء فى مجتمع»[(٥)] .

أى أن الفرد عند لوك يتشابه مع الفرد عند هوبز فى أنه رشيد عاقل ، ولكن الاختلاف بينهما هو فى تفسير ماهية الرشد والعقل . فبينما يرى هوبز أنه يعنى أن يستخدم الفرد كافة إمكانياته وطاقاته فى تحقيق مصالحه وعلى رأسها حماية حياته ، فإن لوك يرى أن الفرد رشيد وأنانى ، ولكن رشده يحتم عليه ألا يدفع بطاقاته ورغباته الى أقصاها بل من الضرورى احترام حقوق الآخرين حتى لا يعتدى الآخرون عليه .

(5) Ibid . 14, p . 10 .

وعليه فقد فرق لوك بين حالة الطبيعة وحالة الحرب [٦] واعتبر أن : **حالة الطبيعة** : هى التى يعيش فيها الأفراد دون الخضوع لأى سلطة عليا تنظم تصرفاتهم ، **أما حالة الحرب** : فتعنى إخضاع الفرد قهرا لارادة غيره دون أن يجد إمكانية للرجوع لسلطة عليا ترد هذا الغير من أن يعتدى عليه . وعليه فان حالة الحرب ليست بالضرورة رهينة بحالة الطبيعة ، حيث أنها قد توجد فى حالة الطبيعة إذا اعتدى الأفراد بعضهم على بعض جهلا منهم بقوانين الطبيعة - التى إذا أحسنوا تفهمها تحد من تصرفاتهم - كما أنها قد توجد فى المجتمع السياسى فى حالة قهر السلطة السياسية أو الحاكم للأفراد أو إذا اعتدوا على بعضهم البعض : أى فى حالة خضوع الفرد لقهر قوى أيا كان مصدره . فعندما يعيش الأفراد بموجب العقل ولكن بدون قاض عام فانهم يكونون فى حالة الطبيعة ، ولكن عندما يخرقون قانون الطبيعة ويلجأون للقوة ، فان حالة الحرب تنشأ سواء كان هناك قاض عام أو لم يوجد . وفى هذه الحالة يوضح لوك أن من أهم أساسيات قانون الطبيعة حماية الفرد لنفسه . وبالتالى فان استبداد الحاكم يهدد هذه الحماية مما يجوز معه بالضرورة ثورة الفرد على الحاكم الذى يرى لوك أنه لاستبداده أحقر من اللص المسلح الذى تلزم الطبيعة الأفراد حماية انفسهم من اعتدائه عليهم . فلوك يرى أن الحكم الاستبدادى ليس بالضرورة وليد حالة الطبيعة حيث أن قهر الأفراد بعضهم لبعض ليس أساسيا فى تلك الحالة ، والقهر إذا حدث يكون نتيجة سوء فهم .

ولذلك يوضح لوك أن الحكم الاستبدادى يمكن أن يقوم ولكنه لا يمكن أن يتمتع بمشروعية سياسية وأن المشروعية رهينة بموافقة الشعب ، **وعليه فانه بما أن طبيعة الأفراد خيرة فهى لا تتطلب تقويما بل تتطلب مجرد تنظيم للتصرفات** ، هذا على خلاف ما رآه هوبز. وعليه فانه فى رأى لوك فان أفضل أنواع الحكم تمشيا مع طبيعة الفرد وما يتميز به من عقل ورشد هو الحكم البرلمانى الذى تكون فيه السلطة العليا للشعب والذى يتمتع فيه البرلمان على الملك باليد العليا ؛ كأن لوك اعتبر أن حالة الطبيعة حالة مجتمع شبه منظم فالعلاقات الاجتماعية ليست وليدة للعقد

(6) Ibid . , 16 - 21 pp . 11 - 14 .

الاجتماعى فقط بل إنها سابقة عليه . والفرد مع أنه أنانى الا أنه رشيد وعاقل وعليه فهناك حدود طبيعية للتصرفات تمنع الأفراد من الاعتداء على بعضهم البعض .

ويؤكد لوك أن الأفراد يولدون بدون معرفة أصيلة وما يعرفونه فى حياتهم يتعلمونه عن طريق المشاهدة والانعكاس أى الخبرة . ومعرفة الأفراد لايمكن أن تكون مطلقة أو كاملة ولكن عن طريق دراسة المنطق والطبيعة بمساعدة العلم يمكن أن يقلل الأفراد من جهلهم ويكتسبوا المعرفة العلمية .

ويسمى لوك فى بعض الأحيان بمؤسس عصر الحكمة أو المنطق . على أى حال فقد كان أحد مؤسسى الحضارة الصناعية الغربية الحديثة . ومع أن العالم عامة والغرب خاصة قام بالكثير من الانجازات قبل لوك ، لكنه كان أول مفكر يشرح وجهات نظر الساسة والتجار والعلماء وغيرهم . وأهم ما يميز عقلية لوك كمفكر حديث هو اختلافه الكبير عن عقلية العصور الوسطى التى كانت دينية ، تخيلية ، روحية ، وكانت منشغلة بحياة ما بعد الموت والعالم غير المرئى ، أما تفكير لوك فقد كان مرتبطا بالعالم الدنيوى ويتميز بالتجريبية ، وعقليته أشبه بعقلية رجل الأعمال .

وباختصار فان لوك أكد على أن حالة الطبيعة تميزت بأن الفرد له حقوق وواجبات وأنه قد عرف عن طريق الطبيعة حدود تصرفاته . فحالة الطبيعة تميزت بوجود القانون الطبيعى الذى يوضح أنه بما أن الأفراد أحرار متساوون ، فانه ليس لأحد أن يدمر أو يؤذى آخر أو يحرمه من ممتلكاته .

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المجال هو هل عرف الفرد حقوق الآخرين واحترمها لأن لديه قيماً معنوية وأخلاقية ؟ ولماذا لم يندفع الفرد فى تحقيق مصالحه مثل الفرد عند هوبز ؟ .

إن افكار لوك فيما يتعلق بالجهل الأصيل للأفراد لها أبعادها الهامة على النواحى المعنوية والدينية . فالمفكرون قبل لوك كثيرا ما عبروا عن

امتلاك الأفراد لمعنويات أصيلة مرتبطة بالطبيعة البشرية . ولكن لوك لم يؤمن بهذا فقد رأى أن ما أعطاه الله للأفراد هو شعور بحب الذات ، وأن ممارسة العقل مع هذا الشعور تؤدى الى القيم المعنوية أى الى المعنويات والأخلاقيات . وعليه فقد أكد لوك أن الانسان مدفوع باللذة والألم Pleasure & Pain مما يؤدى به الى الابتعاد عما يؤلمه مع الاقتراب من كل ما يزيد من فرص سعادته ولذته . وبحكم هذا الشعور فان الفرد يعرف كيف يحترم حقوق الآخرين لا لأنه ولد بقيم ومعنويات واضحة ولكن لأنه على علم عن طريق التجربة بأن ما قد يلحقه من أذى بالآخرين قد يؤدى بهؤلاء الى أن يلحقوا به هو الأذى والألم مما يقلل من لذاته وسعادته .

ويوضح لوك مصادر اللذة الدائمة أو الأكثر ديمومة فى الحياة وهى تدور حول : الصحة ، السمعة الطيبة ، المعرفة ، العمل الصالح أو الخير فضلا عن توقع سعادة أبدية فى عالم آخر . لهذا فان لوك لم يركز على الدين إلا بقدر نفعيته للأفراد وتحقيق سعادتهم . ويوضح أنه لا يوجد تعارض بين مفاهيم الانجيل ومفاهيمه هو حيث أنها جميعا تحقق السعادة ، وان نفس التعاليم المسيحية ترشد الفرد للطريق الصحيح لزيادة سعادته وأن سبب طاعة ما جاء به المسيح لا ترجع الى أنه جاء به المسيح ، ولكن لأنها تؤدى الى زيادة سعادة ورضاء الفرد .

وقد رأى أن الأفراد جميعا يتميزون برغبة أصيلة هى حب الذات . فعمل الشر أو الخطأ ليس الا مظهرا لجهل الفرد . فالأفراد لا يدركون بالضرورة أن سعادتهم فى المدى الطويل لا تشترى الا بسعادتهم فى المدى القصير وغباء الأفراد قد يدفعهم الى تحطيم سعادتهم . أما إذا كان الأفراد على علم فانهم يكونون بالضرورة خيرين ويعرفون حدودهم ويجعلون هناك مستوى معنويا لتصرفاتهم .

وأفكار لوك فى هذا المجال كانت أصيلة وجذابة وجديدة عندما عبر عنها فى بادىء الأمر .

والدرس الاساسى الذى يتعلمه لوك من قانون الطبيعة هو أنه قبل وجود الحكومة فان الأفراد كانوا أحرارا ، مستقلين ، ومتساويين فى

التمتع بحقوقهم اللصيقة والتى لا يمكن أخذها منهم ، ومن أهمها حق الحياة ، والحرية والتملك . وكان دائما ما يقرنها ويطلق عليها كاسم عام : « الملكية » [٧] والحرية هي التى عن طريقها تتم حماية الحياة والممتلكات : وفقدها يعنى أن الهدف هو القضاء على الحياة وعلى حق التملك .

وقد أعطى لوك أهمية خاصة لحق التملك ونظر الى أن أهم مهمة للحكومة هى حمايته . [٨] كأن حق الملكية سابق على وجود المجتمع المدنى وليس نتاجا له كما كان سائدا فى الآراء عن القانون الطبيعى قبله . من ناحية أخرى فان لوك لم ينظر للملكية الخاصة نظرة سلبية على أنها نتاج للخطيئة الأولى – كما نظر اليها رواد الفكر السياسى المسيحى – بل اعتبرها حقا طبيعيا وهبه الله للفرد لخير البشرية ورفاهيتها . وقد عبر عن مفهومه عن الملكية الذى قصد به معنى واسعا عاما بأنه : ملكية الأفراد على أنفسهم ومتاعهم [٩] .

وقد تناول لوك بالتفصيل كيف نشأ حق الملكية الخاصة موضحا أن الأصل هو الملكية المشاعة سواء بالنسبة للأرض أو كل ما عليها من ثمار وثروات حيوانية وغيرها . « فالله أعطى العالم للأفراد على المشاع » [١٠] . وهو يحدد حجم الملكية بمقدار ما يستطيع الفرد أن يستخدم بدون افساد أى أن يتمتع ، ولكن دون تدمير لأن من يفسد بأن يحصل دون حاجة أو استخدام يكون قد خرق القانون الطبيعى العام ويمكن عقابه وأخذها منه [١١] . فحقيقة أن الله قد أعطى العالم للناس على المشاع ولكنه فى نفس الوقت أعطاهم العقل ليستخدموه أحسن استخدام لصالح الحياة ومن أجل المنفعة والراحة .

---

(٧) انظر المرجع السابق بند ١٢٣ ، ص ٧٠ – ٧١ ؛ انظر ايضا بند ٨٧ ، ص ٤٨ .
(٨) لمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ، الفصل الخامس ، ص ١٦ – ٣٠ .
(٩) انظر المرجع السابق ، بند ١٧٣ ، ص ٩٨ – ٩٩ .
(١٠) تكرر نفس القول عدة مرات انظر المرجع السابق ، بند ٢٦ ، ص ١٧ وبند ٣٢ ، ص ١٩ – ٢٠ وبند ٣٤ ، ص ٢٠ – ٢١ .
(١١) انظر المرجع السابق ، بند ٣٧ ، ص ٢٣ انظر ايضا : بند ٣٨ .

وقد ركز لوك فى تحليله على ملكية الأرض بالذات باعتبارها فى رأيه أساس باقى أنواع الملكية فالله أعطى الأرض مشاعا للناس ولكن لا يفترض هذا أنه عنى أن تظل مشاعا أو دون زراعة : فقد أراد لها الله أن تزرع وتستغل وتنمى لرفاهية البشرية . وبالتالى فقد أمر الله الأفراد بالعمل : وبطريقة ضمنية أعطى للفرد السماح فى تخصيص العمل والأرض (١٢) وجعل هناك صلة بين زراعة الأرض والسيطرة عليها ، وارتباطا بين الحق فى التملك والمنفعة . فالملكية الخاصة فى الارض يسرى عليها نفس الحكم السابق ذكره فتحدد ملكيتها بمقدار ما يمكن للفرد من أن يزرع ويحسن ويستخدم نتاجها (١٣) . ولوك يؤكد على قيمة العمل وكان سباقا على آراء الاقتصاديين الكلاسيك والاشتراكيين فى أن « العمل أساس القيمة» وفى قوله : « ان العمل هو الذى يضع اختلافا فى القيمة بالنسبة لكل شىء » . وهو يوضح أهمية العمل بقوله : « ومع أن الطبيعة أعطت كل شىء على المشاع الا أن الانسان بحكم كونه سيدا على نفسه ومالكا لشخصه ولتصرفاتها أو عملها - فانه مازال فيه الأساس العظيم للملكية » . وهو يوضح هذا بقوله : « وعلى الرغم من أن الأرض وكافة الكائنات الأخرى دون مرتبة الانسان مشاعة بين جميع الأفراد الا أن كل فرد له ملكية على شخصه ، ولا يوجد لأى فرد حق عليها إلا هو نفسه . فعمل جسده وعمل يديه يمكن أن نقول انها له على وجه التمام . وكل ما انتزعه الفرد من الحالة التى جاءت بها الطبيعة به وتركته عليها ، وخرج به عمله وضم اليه شيئا ملكه فهو بذلك يجعله ملكه » .

وبالتالى فان الفرد بإضافته جزءاً مما يمتلك - وهو العمل - على جزء من الأرض يجعلها ملكا خاصا له مفرزا ومستخلصا من الملكية المشاعة التى أعطاها الله للناس . فكأن الفرد بواسطة عمله يعطى جزءاً من شخصيته للأرض ويمزجها بها ، وبالتالى يحدد نطاق ملكيته وكأنه يحيطها بسياج أو يطوقها من الملكية المشاعة . فالله قد أمر الفرد بقهر

(١٢) وهو يوضح أن الفدان إذا خصص واستغل يعطى ١٠ أمثال مثيله الذى يترك على المشاع بما يؤكد به أن التخصيص عن طريق العمل أى الملكية الخاصة يزيد ولا ينقص من الرفاهية فى العالم . انظر المرجع السابق ، بند ٣٧ ، ص ٢٢ - ٢٣ .
(١٣) المرجع السابق ، بند ٣٢ ، ص ١٩ - ٢٠ .

الأرض – أى تحسينها – من أجل صالح الحياة وذلك باضافة شىء يمتلكه وهو العمل . ومن يقوم بذلك وفقا لأوامر الله فانها تصبح ملكا خاصا له ولا يستطيع أحد آخر أن يأخذها منه بدون إيذاء ،[١٤] أما ما عدا ذلك فيبقى مشاعا وليس للفرد حق خاص عليه لأنه يزيد عن حصته . كأن العمل هو أساس مشروعية الملكية حيث يأخذها من أيدى الطبيعة حيث كانت مشاعة وتنتمى للجميع ويخصصها للفرد بحكم قيامه بالعمل .

من كل ما سبق نرى أن لوك قد أوضح معيار الملكية الذى حددته الطبيعة جيدا بمدى عمل الفرد واحتياجات الحياة . وبالتالى فان أى فرد لا يستطيع أن يهب عمله الا لجزء محدود من الأرض ، كما لا يستطيع أن يستهلك أكثر من جزء صغير محدود أيضا وعليه فان هذا المعيار يحدد إذن ممتلكات كل شخص بجزء متواضع جدا [١٥] . ويرى لوك أن هذا هو الوضع الذى ساد فى بادىء الأمر مع وفرة الأرض وقلة البشر ، ويضرب مثلا بالوضع فى أمريكا بعد اكتشافها . فان زيادة عدد الأفراد من جهة ، ومن جهة أخرى إدخال عامل جديد وهو النقود أدى الى تعقيد الأمور . فالنقود – وهى شىء يدوم ويمكن للأفراد الاحتفاظ به دون أن يفسد – بدأ الأفراد باتفاقهم المشترك استخدامها فى التبادل بالنسبة للسلع التى تفسد ، وان كانت أكثر فائدة مباشرة للحياة ، مما مكن الأفراد من فرص التوسع فى ممتلكاتهم اعتمادا على الذهب والفضة . وبدأ يدخل عنصر الخلاف وعدم وضوح الرؤية ، ومن ثم كانت الحاجة لتنظيم الملكية . وبالتالى فانه فقط بوضع قيمة على الذهب والفضة بالاتفاق على استخدام النقود فان الحكومات تكون ضرورية حيث القوانين المنظمة لحق الملكية وامتلاك الأرض محددة بواسطة الدساتير الايجابية[١٦] .

واذا كانت حالة الطبيعة عند لوك كما صورها بنظرته المتفائلة على أنها : «حالة يسودها السلام ، والود ، والتعاون المتبادل ، والمحافظة على النفس» ، ويحكمها القانون الطبيعى ، الأمر الذى يثير دائما التساؤل حول

(١٤) المرجع السابق ، بند ٣٥ ، ص ٢١ .

(١٥) المرجع السابق ، بند ٣٦ ، ص ٢١ – ٢٢ .

(١٦) المرجع السابق ، بند ٥٠ ، ص ٢٩ .

لماذا إذن خرج الأفراد منها ؟ فان الاجابة على هذا تبدو الآن أكثر وضوحا ، حيث يوضح لوك بأن المضايقات فى حالة الطبيعة – على الرغم من كل محاسنها – تتمثل أساسا فى عدم توافر الاطمئنان والضمان فى التمتع بالملكية والحقوق التى يجب أن يعيش فى ظلها الفرد فى حالة الطبيعة والتى يجب أن يكون راغبا فى إنشاء المجتمع المدنى من أجل التخلص منها . فحالة الطبيعة كان يحكمها القانون الطبيعى ولكن كل فرد كان هو المفسر لهذا القانون والمطبق لأحكامه حيث افتقدت حالة الطبيعة وجود الجانب التنظيمى أى المؤسسات وكان ينقصها بعض الجوانب التى احتاجت للعلاج وتمثلت فى الحاجة الى :

ا – توضيح قانون الطبيعة بالنسبة للجميع أى وجود قانون محدد متفق عليه بين الجميع على أنه صالح .

ب – وجود شخص محايد يعمل كحكم أو قاض يفصل فى الخلافات التى تنشأ بين الأفراد ولديه سلطة لتطبيق القانون فى الحالة المحددة .

جـ – وجود سلطة مدنية أى قوة تنفيذية لفرض القوانين وأحكام القضاء ولردع المعتدى . وعليه فان الأفراد – على الرغم من كل مميزات حالة الطبيعة – ينقادون عاجلا الى المجتمع المدنى وبذلك يتفادون تدهور حالة الطبيعة الى حالة الحرب وفقا لتفسيره السابق لها .

ومع ان لوك رأى أن الانسان اجتماعى بطبعه : وهو يولد ولديه غريزة اجتماعية قوية حيث الأسرة (١٧) هى أول جماعة اجتماعية ، إلا أنه أكد على أن الأسرة بعيدة عن أن تكون مجتمعا مدنيا بل إنها مثلت الحال الذى عاشه الأفراد فى حالة الطبيعة مع كونهم أحرارا وعقلاء ولكل منهم القوة فى فرض قوانين الطبيعة بأيديهم . أما فى المجتمع المدنى فانهم يسلمون هذا الحق للجماعة لتصبح الحكم فى تسوية المنازعات والوكيل فى عقاب انتهاكات القانون الطبيعى والمدنى . وعليه فان وجود نظام قانونى عام وسلطة قضائية عامة هو « دمغة » المجتمع المدنى .

---

(١٧) وهى تتضمن – كما نكر – العلاقة بين الزوج والزوجة ، وبين الآباء والأبناء وانضم اليها فيما بعد العلاقة بين السيد والخادم .

العقد الاجتماعى:

اعتقد لوك فى الحقيقة التاريخية للعقد الاجتماعى ورد على الآراء المعارضة خاصة التى تدحض فكرته على أساس عدم وجود وثائق تؤكد حدوثه مؤكدا على أنه قد تم فى أزمان غابرة قبل أن توجد الوثائق المكتوبة أو حتى التقاليد الشفوية . فضلا عن أن الأفراد وجدوا أنفسهم فى ظل مجتمعات مدنية وخاضعين دائما لسلطة عليا ذات سيادة مما جعلهم يسلمون بأنها هى الأساس ولا يفكرون فى كيفية مجيئها أو نشأتها . فقد دافع لوك عن العقد الاجتماعى باعتبار أنه أساس المحافظة على حرية واستقلال ومساواة الأفراد الطبيعية ، انطلاقا من أنه بما أن الفرد بالطبيعة حر ومستقل ومتساو مع غيره فان أحدا لا يستطيع مطلقا أن يخضع للقوة السياسية لآخر بدون موافقته . وعليه فان التنازل عن الحرية الطبيعية يجب أن يأتى من خلال ميثاق اجتماعى يتفق فيه عدد من الأفراد على تكوين جماعة اجتماعية لتعمل كوحدة من أجل الدفاع الأكثر فاعلية عن الحياة والملكية .

وفى استخدام لوك للعقد الاجتماعى – الذى أشار اليه بالميثاق الاجتماعى Social Compact – فان هناك أربع سمات أساسية هى :[١٨]

١ – أنه استخدمه للمحافظة على الحقوق الطبيعية بقدر الامكان . فالأفراد لم يتنازلوا عن كافة حقوقهم وحرياتهم الطبيعية لأنهم عرفوا فى حالة الطبيعة كيف يستمتعون بها . فهم لم يحتاجوا للخروج من حالة الطبيعة كلية ولكن كل ما احتاجوا اليه هو تنظيم بعض الأوجه بها . وعليه فان التعاقد لم يوجد المجتمع السياسى من العدم حيث أن حالة الطبيعة كانت حالة مجتمع شبه منظم تنظمه قوانين الطبيعة . والأفراد بالتعاقد يتنازلون عن جزء من حريتهم لينعموا بالباقى . فالأفراد يتنازلون فقط عن حق فرض القانون الطبيعى ، أما بقية الحقوق الأخرى فتظل فى يدهم كما كانت من قبل . وحيث أن الأفراد بالطبيعة أحرار ، مستقلون ومتساوون ، فالعقد يجب أن

---

(18) Locke, op . cit . , pp . xv - xvi .

يكون إجماعيا - حيث قاعدة الاجماع هى المعبرة عن المساواة القانونية - ويقصد بذلك إجماع الداخلين فيه وليس اتفاقا إجماعيا بين جميع الأفراد كما هى الحال عند هوبز . أما أولئك الذين لا يرغبون فى الدخول فى الميثاق الاجتماعى فيسمح لهم فى أن يستمروا فى حالة الطبيعة . وعليه فان لوك يأمل فى أن تكون الحكومة محدودة فى قوتها وقائمة بشدة على الموافقة أو القبول « Consent » .

٢ - الاتفاق هو بين أفراد أحرار وليس بين المحكومين والحكام . بمعنى أنه عقد اجتماعى وليس عقدا حكوميا . فالحكام يعطى لهم فقط قوة ولكنها قوة جوفاء [١٩] - أما مضمونها فيظل بيد الشعب - او بمعنى أدق ائتمان Trust ليستخدم فقط لصالح الجماعة . وقد تمشى مفهوم الائتمان مع نظريته فى العلاقات الصحيحة بين الحكام والمحكومين أكثر من مفهوم العقد . لأن فى العلاقات التعاقدية هناك حقوق وواجبات فى الجانبين ، أما فى ظل الائتمان فان الحقوق تكون جميعا فى جانب المستفيد (وهو الجماعة) ، والواجبات كلها فى جانب المؤتمن (الحكام) . كما أنه يسمح لهؤلاء بنطاق واسع من حرية الحركة طالما هم مخلصون لما ائتمنوا عليه . فالعلاقة بين المحكومين والحكام ما هى إلا علاقة بين مؤتِمن ومؤتَمن فكأن العقد الاجتماعى أو ما عبر عنه لوك بالميثاق الأصلى قد تم بين الأفراد لايجاد المجتمع المدنى ، ولكن متى تنشأ الحكومة ؟ يلاحظ أن أفكار لوك فى هذا المجال ينقصها الوضوح وتميزت بالابهام والغموض . وبالتالى فان هناك من يفسر أن لوك يرى أن هناك عقدين ، أولهما اجتماعى بين الأفراد : وينشىء المجتمع المدنى - السياسى أو الدولة والآخر عقد سياسى أو حكومى) بين الشعب والحكام لينشىء الحكومة . وهى الفكرة التى تولاها من قبل مفكرين آخرين مثل السوزياس وبابندورف . بينما يرى البعض الآخر أن إنشاء الحكومة هو أول تصرف للجماعة الجديدة التى أوجدها العقد الاجتماعى .

(١٩) عبر عن هذه القوة بأنها قوة بدون غطاء ذهبى «Fudiciary Power» ، تشبيها بالعملة الورقية التى لا غطاء لها حيث لا تتعدى قيمتها قيمة الورقة المكتوبة عليها .

ولكن الرأى الغالب استنادا الى آراء لوك نفسه هو أن نفس العقد الاجتماعى تضمن انشاء الحكومة حيث أن العلامة الأساسية للمجتمع السياسى هى الحكومة وفى قول لوك : « ان هؤلاء المتحدين فى جسم واحد لديهم قانون عام موضوع وسلطة قضائية للالتجاء اليها ولها السلطة فى الفصل فى الخصومات بينهم وتعاقب المعتدين فهم فى مجتمع مدنى كل منهم مع الآخر ... »[٢٠] وبموجب هذا فان الحكومة نفسها هى جزء أساسى من المجتمع المدنى أو السياسى وان كليهما لابد وأنهما جاءا للوجود معا .

٣ - وبما أن العقد يتم مرة واحدة فانه يثير مسألة موافقة الأجيال التالية . وتلك الموافقة قد يعبر عنها صراحة فى طقوس مرعية - كما هو متبع فى بعض الجماعات البدائية وكما اتضح فى الثورة الفرنسية ، ولكن لوك يؤكد على الموافقة الضمنية بحيث يستمر الفرد بعد أن يبلغ النضج فى قبول الحماية (من العنف والسرقة) ويستفيد من الحكومة المنظمة بدلا من الانسحاب الى جماعات أخرى أو إلى مناطق فسيحة فى العالم الجديد . لأن هذا ليس حلا للمشكلة حيث الافراد فى الواقع ليسوا أحرارا فى حركتهم أو ولانهم كما قد يبدو من هذا الحل الانسحابى السلبى . ولكن لوك أيضا كان حريصا على أن مجرد الموافقة الضمنية عن طريق تقبل حماية الحكومة لا تكفى لأنها لا تفرق بين الأجنبى المقيم لفترة وبين المواطن - حيث يرى أنه لا يمكن للفرد أن يكون عضوا حقيقيا فى مجتمع مدنى إلا إذا دخل بالفعل فيه « بواسطة ارتباط إيجابى ووعد واضح وعهد » .

٤ - أما المظهر الأخير الذى يثيره العقد الاجتماعى عند لوك فهو حكم الاغلبية : فقرارات الجماعة بعد قيامها لا يمكن أن تعتمد على الاجماع (لأن القرارات إذا صدرت بالاجماع تأتى مبهمة وعامة لترضى الجميع وعامة فان من المستحيل الحصول على اجماع الجميع) . وعليه فان لوك يفترض أن حكم الأغلبية هو الذى يحكم

---

(٢٠) المرجع السابق ، بند ٨٧ ، ص ٤٨ - ٤٩ .

بمجرد الدخول فى العقد الاجتماعى . ولكن كيف تحكم الأقلية الحرة اذا كان من الواجب أن تنحنى لارادة الأغلبية ؟ كيف يمكن حماية الأقلية من استبداد الأغلبية ؟ لم يتناول لوك تلك المشكلة بالعلاج الحاسم وان كان على وعى بأهميتها ولكن تناولها فيما بعد مفكرون آخرون على رأسهم جون ستيوارت ميل كما سيرد تحليله .

ويستخلص من العقد الاجتماعى عند لوك أن الأفراد بتعاقدهم مع بعضهم البعض لتكوين مجتمع مدنى من أجل الحماية الأفضل والمحافظة على الحياة والحرية والملكية فانهم لا يعطون أى قوة أو حق للجماعة يتناقض مع الحقوق الطبيعية الأصيلة التى يمتلكها الأفراد فى حالة الطبيعة . وبالتالى فان هناك ثلاث نتائج أساسية مستخلصة من العقد الاجتماعى :

أولها : السيادة الشعبية : فالسلطة النهائية والسيادة فى يد الشعب .

ثانيا : حكم الأغلبية : باعتباره الوسيلة العملية الوحيدة للعمل كوحدة وفى نفس الوقت تمشيا مع الارادة الشعبية .

ثالثا : حق الجماعة وموظفيها فى استخدام القوة لفرض القانون الطبيعى والمدنى .

وعليه فان لوك رفض الملكية المطلقة - التى طالما دافع عنها أنصار الملك على أنها نظام الحكم الحقيقى الوحيد - بل إنه اعتبر أنها ليست حكما مدنيا على الاطلاق ، ورأى أن نوع الحكم الناتج من التعاقد هو الحكم البرلمانى الذى تستقر فيه السيادة فى يد البرلمان الذى يعتبر رقيبا على سلطة الملك . ومن هنا اختلف عن هوبز الذى رأى أن مصدر السيادة الشعب ولكن مستقرها الحكم المطلق ، بينما رأى لوك أن مصدر السيادة الشعب ومستقرها البرلمان - ممثل الشعب .

حقوق الأفراد وحريتهم عند لوك :

ركز لوك على حقوق الأفراد وحريتهم ولكنه لم يتكلم عن حقوق الأفراد من منطلق مثاليات فقد كان يتميز بالواقعية والتجريبية وكانت

عقليته ، كما سبق القول ، أقرب الى رجال الأعمال . وهو يؤكد أن هناك حقوقاً طبيعية لصيقة بالفرد تمثل جزءاً أساسيا من الطبيعة الانسانية مثل حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية حيث لا يجوز أخذها . بل إن مدركات قانون الطبيعة كما يذكرها تهتم أساسا بحقوق الأفراد بدلا من التزاماتهم نحو المجتمع . وبالتالى فقد أكد على أنه لا يجوز للحاكم أن يأخذ مثل هذه الحقوق من الأفراد حيث أن الهدف من التعاقد ليس التنازل عن حقوق الأفراد للدولة ولكن تنظيم هذه الحقوق . وهو يؤكد بوجه خاص على حق الملكية ورأى أنه لايجوز أن تأخذ من الأفراد أملاكهم بدون موافقتهم بل يمكن تنظيمها خاصة فيما يتعلق بالضرائب ، وذلك عن طريق مشاركة الأفراد فى شكل جمعية استشارية . أى لابد من تنظيم ما قد يجد من الحقوق الطبيعية بحيث يشرك الأفراد المعينين فيما قد يتخذ من تشريعات للحد من حقوقهم . فالملكية وان نظمها المجتمع فان هذا التنظيم يجب أن يكون فى حدود ضيقة حيث أن كلا من المجتمع والحكومة قائم أساسا من أجل حماية هذا الحق .

وانطلاقا من حقوق الأفراد فقد نادى بضرورة وجود ثلاث سلطات أساسية فى الدولة لتنظيم مهامها وتنظيم حقوق الأفراد . ورأى فى وجود مثل هذه السلطات مع الفصل بينها ضمانا أساسيا للحقوق . وفضلا عن ضرورة تنظيم الضرائب فلابد من وجود نظام مستقل للقضاء يضمن ألا يعاقب شخص برىء من قبل الدولة . ويؤكد لوك أن تدهور الأوضاع فى بعض الدول الحديثة مرجعها الأساسى التخلص من هذه المؤسسات وبالتالى قيام الديكتاتورية .

وباختصار فقد نادى لوك بالحكومة المحدودة فى كافة مؤسساتها وكافة مجالات نشاطها .

أهمية القوانين فى الدولة :

وفى مجال تحليل لوك ودفاعه عن الأفراد وحقوقهم الأساسية يوضح أهمية القوانين فى الدولة فهى هامة لاكغاية فى حد ذاتها ، ولكن لأن تطبيقها قيد على المجتمع يمكن عن طريق تحقيقه أن يكون لكل فرد

دوره فى المجتمع . ويوضح أنه إذا كفت القوانين عن عملها يصبح الأفراد فى حالة فوضى مع عدم وجود نظام أو رابطة أو وضوح رؤية وبالتالى لاتصبح هناك إدارة للعدالة لحماية حقوق الأفراد ولاتوجد هناك إمكانية لحماية الأفراد والمحافظة على حرياتهم الطبيعية السابق ذكرها : وبالتالى لاتصبح هناك حقوق . وعليه فان الأفراد يصبحون أحرارا فى اقامة أى جهاز يتولى مهام الدولة وتحقيق مصالح الأفراد ، حيث أن المجتمع لايمكن أن يتحمل خطأ بعض الأفراد أو جهلهم بما يؤدى لأن يتخلى عن الحقوق الأصيلة اللصيقة بالفرد .

ولكن من الملاحظ فى هذا المجال أن لوك مع تأكيده على حق الحرية بالنسبة للفرد إلا أنه لم يعن الحرية المطلقة من كل قيود ، بل قصد به الحرية فى ظل القانون فمدى مايتمتع به الفرد من حرية يقف عند حدود حرية الآخرين كما ينظمها القانون ، هذه الحدود تحتمها المجتمعات السياسية نفسها حيث أن الفرد حر ولكن ليس له حرية الحاق الضرر بالآخرين . فالحرية فى ظل المجتمع السياسى هى حرية في ظل القانون وهى بالتالى مقيدة بالقانون . وهذا هو أحد الأسباب الأساسية التى دفعت الأفراد الى الخروج من حالة الطبيعة حيث الحرية المطلقة التى رأى الأفراد معها الحاجة للخضوع لقانون ينظم حقوق الأفراد .

وبمجرد انشاء المجتمع المدنى فان الحاكم عليه أن يحكم بموجب القوانين لا المراسيم العشوائية ، وأى مرسوم لايمكن أن يكون له قوة القانون الوضعى إلا إذا أيدته السلطة التشريعية لأنه بدون هذا فان القانون لايمكن أن يكون له العنصر الضرورى تماما لأن يكون قانونا – وهو موافقة المجتمع – الذى لايمكن أن يكون لأى شخص فيه قوة عمل القانون إلا بموافقة أعضائه وبسلطة معطاة منهم .

والسلطة التشريعية نفسها محددة فى سلطتها بالقوانين الطبيعية . وبالتالى فهى لاتستطيع أن تهلك ، أو تستعبد ، أو تتعمد إفقار المواطنين . فهى محددة بالرفاهية العامة . والسلطة التشريعية لايمكنها أن تنقل

سلطاتها لأيد أخرى ، لأنها ليست صاحبة اختصاص أصيل فيها ولكنها فوضت اليها . وعليه فالأفراد عليهم فقط طاعة القوانين الصادرة من السلطة التشريعية الصحيحة .

الحكومة والمجتمع عند لوك :

لم يحاول لوك أن ينشىء مجتمعا سياسيا قائما على أساس الخضوع من جانب والاخضاع من جانب آخر . أى لم يحاول أن يخضع الأفراد لكائن ضخم مرعب أسماه الدولة كما هى الحال عند هوبز . بل ركز على أن المجتمع ماهو إلا مجتمع مستقل لتحقيق الصالح العام فى ظل حكومة مسئولة قائمة على مفهوم الائتمان . فالمجتمع ليس عبدا للدولة بل إن الدولة هى أداة للمجتمع . وانشاء هذه الدولة يتمثل فى إقامة السلطة التشريعية لتحقيق مصالحهم كما يرونها . وعليه فان تحليل طبيعة الدولة فى العقد الاجتماعى يتوقف على مدى سلطتها والأهم مدى حقوق الأفراد فى ظل المجتمع المنظم . وفى الواقع فان لوك قد حسم موضوع السيادة حيث جعلها فى يد الشعب تمارسها عنه السلطة التشريعية . فالسيادة القانونية فى يد الشعب وبالتالى يمكن أن يستردها ، أما السيادة الفعلية فهى فى يد الحكومة .

وقد فرق لوك بين الدولة والمجتمع كما فرق بين الحكومة والمجتمع وتعتبر هذه خطوة متقدمة عن هوبز . وعليه فان القضاء على الحكومة لايعنى القضاء على المجتمع وبالتالى لايعنى العودة الى حالة الطبيعة كما تصور هوبز ، بل من الممكن الثورة على الحاكم والقضاء على الحكومة والاطاحة بالسلطة التشريعية - فى حالة خروجهم عن تحقيق صالح الجماعة والخروج عن القانون الطبيعى الذى يؤكد على حريات الأفراد بالمفهوم السابق توضيحه – مع ايجاد حكومة جديدة دون أن يكون هناك تهديد بالعودة لحالة الطبيعة من جديد . أى أن لوك أقر حق الثورة والعصيان السياسى فى ضوء الظروف السابق توضيحها .

فالمجتمع المدنى فى ظل المجتمع السياسى الناتج عن العقد الاجتماعى قائم على موافقة الأفراد ورضائهم أى أنه ليس قائما على القهر

والقوة السياسية التى تعطى صاحبها وفقا لآراء مكيافيللى وهوبز المشروعية السياسية وحق الطاعة من جانب الأفراد . ولوك فى هذا المجال كان نصيرا للرضاء الشعبى وتأسيس هذا فى شكل مؤسسات دستورية مع إعطاء اليد العليا للسلطة التشريعية فوق الملك . ويوضح لوك كما سبق أن ذكرنا أن السلطة التشريعية عليها أيضا حدود - بمعنى أنها محددة بالقانون الطبيعى ، ولايمكنها بالتالى أن تأخذ الملكية من الأفراد دون رضائهم ، كما أنها لايمكنها أن تحكم بمراسيم أو بقوانين عشوائية فضلا عن أنه لايمكنها أن تتنازل عن سلطاتها التى وضعها الشعب فى يدها وائتمنها عليها - وتلك الحدود مرجعها الى أن الشعب هو صاحب السلطة العليا فى الدولة بصفة عامة ، وبالتالى فانه يمكن أن يأخذ تلك السلطة فى حالة الاخلال بالقيام بها .

كما أن السلطة التنفيذية - ويعنى بها لوك على وجه الخصوص الملك - محدودة بالدرجة الأولى وذلك لسببين رئيسيين :

أولهما : أنها تتبع السلطة التشريعية .

وثانيهما : أنها مقيدة بالقانون لأن القانون يحد منها حيث يخضع الملك للقانون شأنه شأن الأفراد . ويعتبر لوك أن هذا مصدر الاستقرار .

هذا وقد أكد لوك على ضرورة الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فى الدول المنظمة تنظيما جيدا حتى لاتوضع قوة ضخمة جدا فى أيد قليلة ، وحتى لايكون المشرعون قادرين بموجب سلطتهم التنفيذية فى عدم الخضوع للقوانين التى أصدروها هم مثل بقية المواطنين ، وبالتالى يصبحون متميزين عن بقية المواطنين مما يفتح المجال للاستبداد . ومن مساهمات لوك التمييز بين الفرعين التشريعى والتنفيذى فى الحكومة على أساس أن أحدهما يعمل دوريا والآخر مستمر . فالسلطة التشريعية تحتاج للأجتماع دوريا فقط ، ولكن لابد من وجود سلطة تنفيذية تجتمع فى كل الأوقات ودورها هو تطبيق وفرض القوانين التى تصدر من السلطة التشريعية حيث أنه فى نطاق الحكومة فان الفرع التشريعى

له تفوق نسبي . فقد أكد على ضرورة إخضاع السلطة التنفيذية للتشريعية ضمانا للسيادة الشعبية . أما السيادة المطلقة فهى للشعب الذى يعطى الائتمان للسلطة التشريعية للعمل لتحقيق أهداف معينة ويبقى فى يده السلطة العليا فى حل أو تبديل الهيئة التشريعية إذا وجد أنها تعمل على خلاف مائتمنت عليه .

أما السلطة الثالثة فهى «الاتحادية Federative» ومهمتها المحافظة على مصالح الجماعة ككل فى علاقاتها مع الأمم الخارجية . وكثيرا مايخلط بينها وبين السلطة التنفيذية ولكن الاختلافات بين السلطتين التنفيذية والاتحادية تتضح من أن :

- السلطة التنفيذية تختص بالأمور الداخلية بينما الاتحادية تختص بالأوضاع الخارجية .
- أن السلطة التنفيذية يجوز تحديدها وتوجيهها بموجب القوانين الايجابية
- السابقة بينما الاتحادية - بما أنها تعتمد على التصرفات التي لايمكن التكهن بها أو توقعها من جانب الأمم الأجنبية - فيجب أن تترك لقرارات وحكم بعض الأشخاص بدون أن تعرقل كثيرا بموجب القوانين .

وعلى الرغم من هذه الاختلافات بين هاتين السلطتين إلا أنه يرى أن توضع كل منهما فى يد واحدة فقط حتى لايؤدى وجود رئاستين لكل سلطة إلى عدم النظام وفى النهاية يكون الدمار .

وقد سبق أن ذكرنا أن تلاشى الحكومة لايعنى تلاشى المجتمع حيث أن المجتمع كما رأى لوك ينشأ عن طريق الميثاق الأصلى كجسم اجتماعى واحد ويتلاشى فقط نتيجة الغزو الأجنبى الذى يشتت الجسم الاجتماعى إلى أجزاء ويعيد الأفراد الى حالة الطبيعة . فى هذه الحالة فان الحكومة تدمر أيضا معه . وهذه حالة نادرة أما الحالة الأكثر شيوعا فهى تلاشى الحكومة دون تلاشى المجتمع ويتم هذا من الداخل دون حاجة لعامل خارجى كالغزو وذلك عن طريقين : **أولهما** : عندما تغير أو تبدل السلطة التشريعية ، **وثانيهما** : عندما تتصرف الهيئة التشريعية أو الملك ضد ما ائتمنوا عليه .

فتبديل السلطة التشريعية يعنى أن «الروح التى تعطى الشكل والحياة والوحدة للدولة» ، تتحطم وعليه فان الحكومة تزول . فإذا تغيرت السلطة التشريعية دون موافقة الشعب فان هذا يعنى أن القوانين لم تعد تنبع من الشعب ولاتوجد حكومة مشروعة ، **هذا ويتم تبديل السلطة التشريعية بخمس طرق تتلخص فى التالى :**

١ - عندما يفرض الملك إرادته العشوائية بدلا من القوانين التى تصدرها الهيئة التشريعية .
٢ - عندما يمنع الملك الهيئة التشريعية من الاجتماع أو المناقشة أو التصرف بحرية .
٣ - عندما يغير الملك الممثلين او يغير طريقة اختيارهم بدون موافقة شعبية .
٤ - عندما تسلم الهيئة التشريعية أو يسلم الملك الدولة الى قوة أجنبية .
٥ - عندما يرفض الملك فرض القوانين وبالتالى يثير الفوضى (الأناركية) .

فى كل هذه الحالات فان الشعب يمكنه أن يأتى بهيئة تشريعية جديدة ويكون تصرفه مشروعا وذلك من أجل الحفاظ على حالة المدنية . فضلا عن أن للشعب حتى الحق فى القيام بتصرف - وقائى - قبل أن يقع فى حالة الاستبدادية . .

ولوك يؤكد على أنه عندما تخون الهيئة التشريعية أو الأمير ائتمان الشعب ويعملون أو يخططون لتدمير حريته ، أو ملكية الأفراد ويخضعونهم لسلطة عشوائية فانهم يفقدون السلطة المعطاة لهم وبالتالى يتسببون فى تلاشى الحكومة . ولايوجد حاجة للتخوف من أن هذا المبدأ قد يؤدى الى فوضى متكررة : فالأفراد عادة فى رأى لوك لايقبلون على تغيير حكوماتهم بسهولة . وأن المتمردين الحقيقيين هم أولئك الذين يقاومون القانون - أى المستبدين والذين يخونون ما ائتمنوا عليه - وهم بازالتهم للسلطة التشريعية فانهم يزيلون أساس سلطتهم ويرتدون الى حالة الحرب .

الاغتصاب والاستبداد وحق المقاومة[٢١] :

وهو يعرف **الاغتصاب** بأنه : الحصول غير القانونى بواسطة شخص على منصب معطى من جانب الشعب لشخص آخر . وحتى يمكن تفادى التحلل والفوضى يجب أن تكون هناك مجموعة قواعد تحدد من الذى يشغل المنصب . والاغتصاب هو خرق هذه القواعد .

أما **الاستبداد** فهو : ممارسة القوة التى لايمكن لأحد أن يكون له حق فيها أى التى تتخطى حدود القانون الطبيعى أو القوانين الموجودة فى الدولة . فالمستبد يحكم لمصلحته بدلا من مصلحة الشعب ووفقا لأهوائه . والملكية ليست الشكل الوحيد للحكم الذى يمكن أن يصبح استبداديا : فالارستقراطية يمكن أن تصبح استبدادية أيضا إذا لم تستخدم سلطة الارستقراطيين العليا لصالح الشعب .

والاستبدادية توجد حيثما يجاوز المسئول الحدود القانونية لسلطاته ، ويستخدم القوة المعطاة له بموجب القانون لأهداف غير قانونية أو بوسائل غير قانونية . فى هذه الحالة فان للمواطن حق المقاومة : من ذلك مثلا أن للمواطن الحق فى أن يقاوم التفتيش غير القانونى لمنزله أو القبض عليه بواسطة الشرطة . وهذا يسرى على صغار المسئولين كما يسرى بالنسبة لأكبر المسئولين : أى الملك .

ولوك كان حريصا على تأكيد وعيه بما قد يؤدى اليه العصيان والمقاومة من فوضى وتحلل ولكنه يؤكد أن القوة يجب أن تستخدم فقط فى معارضة قوة غير عادلة لأن من يستخدمها فى غير ذلك يعرض للادانة من الله ومن الأفراد . وفى رأيه أنه لن تكون هناك خطورة أو لبس وذلك للتالى[٢٢] :

---

(٢١) انظر : المرجع السابق ، الفصل الثامن عشر ، ص ١١٢ - ١١٨ .

(٢٢) عن هذه الأسباب ولمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، بند ٢٠٥ - ٢١٠ ، ص ١١٥ - ١١٨ .

١ - فى كثير من الأماكن فان شخص الملك وسلطته مقدسين ، وعليه فان أحدا لايستطيع أن يقاوم شخصه . ومع ذلك فان هذا لايمتد الى موظفيه ومساعديه ، فأى تصرف منهم يمكن أن يلقى معارضة حتى وان كان بأمر من الملك . ومع هذا فان المعارضة لاتؤدى للفوضى لأن سلطة الملك تظل مقدسة والقرارات المشروعة من جانب مسئوليه يجب أن تطاع .

٢ - حتى عندما يكون شخص الملك وسلطته غير مقدسين ، فان حق مقاومة الأوامر غير القانونية لايؤدى بالضرورة الى الفوضى لأن المواطن سوف يلجأ أولا للقوانين من أجل الحماية ، ولن يقاوم الا إذا سحبت حماية القانون بطريقة غير عادلة .

٣ - وحتى فى هذه الحالة فان المحكوم لن يقاوم بنشاط وفاعلية إذا كانت معاناته معزولة وفردية ولايوجد رأى عام فى صالحه ، لأن مثل هذه المقاومة سيكون مآلها بالضرورة الفشل .

٤ - ولكن اذا كانت التصرفات غير القانونية عامة ، وكان مجموع الشعب على وعى بأن ممتلكاتهم ، وحرياتهم ، ودينهم فى خطر ، فانهم سيقاومون بالتأكيد ، ولايوجد أى مذهب فى الملكية المطلقة يستطيع أن يكبحهم . وهذه صعوبة تحاصر أى حكومة ويمكن تلافيها بكل سهولة اذا حكم الحكام جيدا وبموجب صالح المحكومين . فالحكم الذى يراعى صالح المحكومين بحق سيقدر من جانب الشعب بسهولة .

٥ - وحتى اذا وعد الملك بأن يحد من تصرفاته وفقا للقانون ولكن يحاول فى السر أن يحكم بطريقة عشوائية فان الشعب سيرى الطريقة التى تنحرف بها الأشياء وسيتخلص منه بالتأكيد .

ومن أقوال لوك المأثورة فى هذا المجال : «حيثما ينتهى القانون يبدأ الاستبداد» و «... ان من يتخطى السلطة المعطاة له بموجب القانون مستخدما القوة التي تحت سيطرته على الرعايا بما لايسمح به القانون فانه يكف فى هذا عن أن يصبح مسئولا - أو قاضيا - ويتصرف بدون سلطة

ويمكن معارضته مثله مثل أى شخص يعتدى على حقوق آخر عن طريق القوة»[٢٣] .

وفى رأى لوك أنه إذا نشب تمرد أو عصيان نتيجة قيام الأمير بالقضاء على حريات الرعايا ، فان هذا هو خطأ الأمير وليس الرعايا . ولكن من يكون الحكم فيما اذا كان الأمير قد خان أو لم يخن ما ائتمن عليه وأنه يحكم باستبدادية ؟ يؤكد لوك أن الشعب يجب أن يكون هو الحكم ، لأنهم هم الذين فوضوا السلطة ، وهم أصحاب الحق فى أن يقرروا ما إذا كانت السلطة تمارس بطريقة صحيحة أولا .

التسامح الدينى والعلاقة بين الكنيسة والدولة :

يرى لوك أن حرية العبادة ليست حقا طبيعيا ولكن ضرورة التسامح مستمدة من حقيقة أن الدولة ليست لها سلطة أو قوة حقيقية على أشكال العبادات حيث أن هذه تدخل فى نطاق الكنيسة التى تعتبر :«مجتمعاً أختياريا من أشخاص يرتبطون مع بعضهم باتفاقهم للعبادة بطريقة تبدو لهم أكثر الطرق ضمانا لخلاصهم» . وعليه فالكنيسة والدولة متميزتان . والدولة ليس لها سيطرة على الكنيسة الا فى الحالات التى قد تؤدى فيها العقائد الدينية الى العصيان المدنى . وعليه فان كافة المذاهب يجب أن تحتمل ، باستثناء الكاثوليك - نظرا لخضوعهم بحكم الدين لأمير أجنبى ، والملحدين - حيث لايقيدون بقسم أو وعود .

والتسامح كما يؤكد لوك شيء مطلوب وحسن فى حد ذاته حيث يحافظ على أمانة الرأى ، ولكن يجب ألا يسمح لأى كنيسة بأن تمارس سوى العقوبات الروحية مثل الحرمان الكنسى ، وهو بقوله : «لايوجد دين أعتقد فى أنه غير صحيح ، يمكن أن يكون صحيحا أو مفيدا بالنسبة لى» .

مساهمات لوك فى الفكر السياسى :

هذا ويعتبر لوك بصفة عامة من أهم أنصار الحكم البرلمانى وتقييد سلطة الملك وتعتبر آراؤه فى هذا المجال من أهم مساهماته . وقد تميز

(٢٣) المرجع السابق ، بند ٢٠٢ ، ص ١١٤ .

أسلوبه بالمنطقيه والواقعية العملية . وكان رائدا فى مجال تحليل علم النفس القائم على أهمية الحواس . كما تميز بالتركيز على العقلانية والرشد والتجريبية .

ومن ناحية اخرى فقد أوضح لوك أهمية فصل السلطات فى الدولة مع توضيح مجال كل سلطة ، ولكن من الملاحظ أن لوك لم يبرز الفصل بين السلطات على أساس الرقابة والتوازن فيما بينها . وقد كان مونتسكيو هو الذى تبنى تلك الآراء وبلورها فى شكل أوضح ، وبالتالى فان ذلك المبدأ عادة ماينسب اليه . ومن أهم مساهمات لوك نظرية السيادة الشعبية وحق الثورة فضلا عن نظرية الحقوق الطبيعية التى بلورها بطريقة تجعل من الواضح كيف أن هذه الحقوق هى مميزات خاصة بالأفراد العاديين وانها أساسية لوجود المجتمع المدنى .

وأخيرا فان آراء لوك نتيجة أسلوبه المقنع المحسوس قد تركت آثارها على التفكير السياسى من بعده سواء فى المجال النظرى أو فى مجال السياسة الفعلية .

الفصل الثالث

جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau
(١٧١٢ - ١٧٧٨)

يعتبر روسو من أهم المفكرين السياسيين وأكثرهم شهرة ، بل إن الرأى الغالب هو أنه يعد أهم مفكر سياسي - بخلاف ماركس - أسهم في إعادة تشكيل المؤسسات السياسية القائمة حيث اعتبر مفكر الثورة الفرنسية . وروسو يعتبر أهم ماأنتجته فرنسا فى الفكر السياسي فى القرن الثامن عشر بالاضافة إلى مونتسكيو ، وان كان من حيث الأهمية يفوق كثيرا مونتسكيو الذى جاء قبله . وهو يعتبر أعظم المفكرين السياسيين الفرنسيين على مر العصور . ومن المعروف أن الفكر السياسى انتقلت أهميته من بعد لوك من انجلترا الى فرنسا ، وكان روسو رائدا أساسيا فى هذا المجال .

كما أن افكاره تعرضت للتفسيرات المتناقضة بدرجة تزيد عن أى مفكر آخر . وكل محاولة تسعى إلى أن تضفى عليه طابعا مختلفا . وعلى أى حال فكتابات روسو من الصعب تفسيرها وكثيرا مايثير الجدل : فالبعض يعتبره مدافعا عن الفردية المتطرفة ، والبعض الاخر يراه المدافع عن الجماعات . كما أنه فى الوقت الذى يعتبره فيه البعض المعبر الحقيقى عن الديمقراطية الحقيقية ، يراه البعض الآخر الأب الروحي للشمولية . كما أنه في الوقت الذى ينظر اليه البعض على أنه ممثل روح الثورة ، يراه الكثيرون المنادى بالحذر والتحفظ . كما أن كتاباته يمكن أن نرى فيها أنه يمثل المتفائل بعهد جديد ، ولكنه فى نفس الوقت يمكن أن نرى فيه المتشائم الذى لايرى أملا فى البشرية . وعادة ماينظر لروسو على أنه معنوى مهتم بشفاء الأفراد من أهوائهم ومن المساوىء والآثار السيئة لبيئاتهم الاجتماعية عليهم .

وفى الواقع فان حياة روسو الخاصة مليئة بالتناقضات ، وما من مفكر عاش مثل تلك الحياة البائسة القاسية أو تعرض للظروف التى تعرض لها روسو . مما يجعل أى فرد على وعى بتلك الحياة يتساءل كيف خرج هذا العطاء الفكرى الخالد من وسط مثل هذا الظلام ؟ وكيف استطاعت مثل هذه العبقرية أن تقهر بيئتها الاجتماعية بكل ما كان فيها من فساد ؟

حياته ومكانته فى الفكر السياسى :

وبنظرة مختصرة على حياته وأهم الظروف المؤثرة على آرائه[1] ، نجد أن روسو من أصل فرنسى ولكن ولد فى جنيف - حيث هاجر إليها جده الأعلى من باريس سنة ١٥٥٠ فى وقت الحروب الدينية . وقد جاء من أسرة متواضعة حيث كان أبوه ساعيا وأمه ابنة قسيس ولكنها ماتت بعد ولادته مباشرة ، ومالبث والده أن هجره ورحل عن جنيف فتولى تربيته خاله . وقد صادفه الكثير من سوء الحظ والمشاكل فى تلقينه العلم والعمل ولم يعش حياة طبيعية : حيث تنقل فى صغره بين كاهن وموثق ولكنه يفشل فى التعليم ثم يتعلم النحت ويحب هذا الفن ، ولكنه يهجره نتيجة لقسوة النحات عليه ، ويتجول مع الأشرار والمنحرفين . ثم يدخل ديراً فى ايطاليا ويتحول عن البروتستنتية إلى الكاثوليكية - التى يعود إليها ثانية فيما بعد -- ويهرب من الدير نتيجة فساد أخلاق الرهبان . ويعود للتشرد والفقر الى أن يقرب إلى الموت جوعا . ويتقلب من جديد فى عدة أعمال حيث عمل فى حانوت كما عمل خادم مائدة عند أسرة عريقة ولكنه مايلبث أن يترك العمل مفضلا الحرية على الاستقرار . وقد عاش وهو فى الثامنة عشرة من عمره ولسنوات بعد ذلك عند سيدة - مدام

---

(١) لمزيد من المعلومات عن حياة روسو ، راجع : جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى : أو مبادىء الحقوق السياسية ، ترجمة عادل زعيتر ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع العالمية (الاونسكو) ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ ، ص ٧ - ٢٤ . وقد اعتمدنا على هذه النسخة فى التحليل .
انظر أيضا :
Jean Jacques Rousseau, The Social Contract & Discourses, translated with an introduction by G. D. H. Cole, New York : E. P. Dutton & Co. Inc., 1950.

دوفارنز - حيث يقضى حياة طيبة فى القراءة والاطلاع ودراسة شتى العلوم كان لها أثرها على تكوينه الفكرى وكتاباته . ومن أنشطته محاولة تعليم الموسيقى ، ولكنه يفشل فى ذلك وإن كان عمل فى نسخ النوت الموسيقية . وقد مرض مرضا شديدا فتحولت عنه السيدة المذكورة . ثم عمل مربيا لأبناء حاكم ليون التى سافر إليها ثم سافر إلى باريس ولم يحقق نجاحا فى كسب عيشه من الموسيقى ، ولكن نجح فى الاتصال برجال العلم والأدب والفلسفة . كما ارتبط بخادمة ثم تزوجها وأنجب منها خمسة أولاد أدخلهم جميعا ملجأ اللقطاء غصبا عن الأم ودون أن يترك مايدل على أصلهم فى المستقبل . وهذا التصرف البعيد عن الانسانية يبرره هو بفقره وصعوبة كسب العيش ، وإن كان يبرر عامة برغبته فى الحرية وعدم التقيد بالتزامات وان كان هذا قد ترك أثره على آرائه ؛ ويعتبر كتاب «اميل» عن التربية وأصولها بمثابة محاولة من روسو للتكفير عن ذنبه هذا .

وقد عمل روسو لفترة سكرتيرا لسفير فرنسا فى البندقية ثم عمل فى وظيفة حكومية أخرى صغيرة فى باريس .

ولكن الحدث الأساسى الذى غير حياته هو فوزه فى مسابقة أعدتها أكاديمية ديجون عن : «هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى فساد الأخلاق أو إلى إصلاحها؟»وكان فوزه بالجائزة الأولى عن مقالته «إميل Emile» التى أكد فيها على أن العلوم والفنون أفسدت الأخلاق بل أنها علة فساد الأخلاق . وان التقدم والحضارة ليس إلا تخلفا من الناحية الأخلاقية والمعنوية . فالثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وأن التفكير مناقض لطبيعة الانسان . ودعا إلى الرجوع إلى حالة الطبيعة حيث تبدو الفضيلة والأمانة والقيم المعنوية الأصيلة التى أفسدتها المدنية . «ويعد روسو بهذا الكتاب مؤسس التربية الحديثة ، ففيه ألقى دروسا ممتعة فى تربية الأطفال ومذاهب التربية والفضيلة والمبادىء الأخلاقية»[٢] .

---

(٢) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى ... ، ترجمة عادل زعتير ، مرجع سابق ص١٧ .

ويذهب روسو إلى جنيف لينشر رسالة أخرى عن «أصل التفاوت» توضح حملته على الاستبداد. ويقدمها إلى جمهورية جنيف ويرتد عن الكاثوليكية إلى البروتستنتية ويعود لباريس حاملا لقب مواطن بجنيف. وفي هذه الرسالة يوضح المزيد من آرائه عن حالة الطبيعة مؤكدا على أنه يعد المجتمع – مع فساده – أمرا ضروريا حيث لايمكن العودة إلى حالة الطبيعة ولكنه يؤكد على المساواة الطبيعية وعلى الانسان الطبيعي الطاهر وعلى فساد المجتمع الحالي نتيجة التفاوت بين الأفراد في المعاملات والحقوق.

ثم نشر رسالة «الاقتصاد السياسي» تناول فيها الجدل حول طبيعة الدولة وامكان التوفيق بينها وبين حرية الانسان. وهي وان لم تتضمن الكثير من الآراء الاقتصادية، إلا أنها تتضمن مجمل آرائه السياسية. وقد جاءت في وقت المجاعة الفرنسية حيث كان الفقراء يموتون من الفقر بينما الأغنياء يعيشون حياة مترفة.

ولكن قمة نضج آراء روسو وتكاملها يبدو في «العقد الاجتماعي: أو مبادىء الحقوق السياسية»، وعنوانه الفرعي يدلل على موضوعه. وقد اعتبر هذا الكتاب انجيل الثورة الفرنسية.

كما كتب روسو بنفسه قصة حياته في «اعترافاتي» التي نشرت بعد وفاته موضحا كافة الجوانب السابق الاشارة اليها.

وكان من نتيجة انكاره عقيدة الوحي مع قوله بوجود الإله في «إميل»، أن حكمت عليه جنيف وباريس والبرلمان فاضطر للهجرة الى حكومة نوشاتل ولبس زي الأرمن حيث وضع دفاعا عن «إميل». ولكنه حمل على مغادرة سويسرا فذهب إلى إنجلترا حيث استقر عند ديفيد هيوم – الفيلسوف الانجليزي الذي سيرد ذكره. ولكنه عاد إلى باريس متنكرا خشية الاعتقال وأقام بها مبتعدا عن الناس والأصدقاء متعيشا من نسخ القطع الموسيقية، الأمر الذي لم يحقق فيه النجاح حتى بات يعاني من فقر دقع. وأخيرا فقد انتهى به الحال الى الوفاة فجأة في كوخ كملجأ قدمه له صديق بعد حياة مليئة بالأحزان والمعاناة. ومع أنه مات في هدوء

آراءه عن الحرية والمساواة واعتبر كتابه «العقد الاجتماعى» انجيل الثورة .

ومن المعروف أن آراء روسو السياسية لاتتسم بالأصالة من حيث أنها فى معظمها قد بنيت على أفكار لوك ولكن ترجع الى أسلوبه الشيق فى استعراضه لأفكاره كما أنه كان يهاجم ما أصبح موضع هجوم فى الدول الغربية : وهو الاستبداد والحكم المطلق . وقد كان روسو يهدف من أفكاره هذه الوصول الى نفس النتيجة التى وصل اليها لوك وهى تأييد الحكم الشعبى الممثل فى البرلمان ولكنه فى الواقع وصل الى نتائج تماثل تلك التى وصل اليها هوبز وهو تأييد الحكم المطلق ولكن فى يد الجماعة وليس فى يد شخص .

هذا وقد بدأ روسو من نفس المنطلق الذى بدأ منه هوبز ولوك : أى من نظرية العقد الاجتماعى بأسسها السابق توضيحها بما تتضمنه من وجود حالة الطبيعة ومن الاتفاق على التعاقد والخروج منها عن طريق العقد الاجتماعى الذى أوجد المجتمع السياسى أو الدولة .

آراؤه بالنسبة للطبيعة البشرية وحالة الطبيعة :

بحث روسو عن طبيعة الفرد بدون أى مؤثرات يكون قد تلقاها من المجتمع ، أى بأبعاده عن كافة الطبائع المصطنعة وبحثه كما قد يكون قد خرج من أيدى الطبيعة . وهو بهذا يحاول أن يلقى الضوء على أفضل الظروف التى تتلاءم مع طبيعة الأفراد وشكل المجتمع الذى يتناسب بأفضل صوره مع الفرد واحتياجاته التى تصورها فى حالة الطبيعة . تلك الحالة التى يرى أنها لم تعد توجد وربما لم توجد إطلاقا وقد لاتوجد أبدا . أى أنه لم يؤمن بها على أنها حقيقة تاريخية مثل لوك بل أخذها على أنها حالة افتراضية .

وفى هذا المجال انتقد كلا من هوبز ولوك كما انتقد أيضا مونتسكيو - الذى وان أشار الى حالة الطبيعة الا أنه لم يكن من رواد نظرية العقد الاجتماعى - حيث اعتبر أن كل هؤلاء متطرفون خاصة هوبز ولوك . فالفرد ليس عدوانيا بالدرجة التى وضعها هوبز ، وليس

اجتماعيا بالطبيعة ورشيدا بالدرجة التى وضعها لوك ، كما أنه ليس معنويا بالصورة التى رسمها مونتسكيو .

فروسو يوضح أن هناك قوتين متضادتين تتدافعان الفرد هما :

حب ذات مستنير ومصالح أنانية . والأخيرة اعتبرها تدهورا للأولى ..وحب الذات المستنير يبدو فى الحاجة الملحة للتواجد والبقاء ومحافظة الفرد على ذاته وهو مصدر لكل ما له قيمة فى الحياة أى مصدر لكل مايعطى رضاءً حقيقيا للفرد وللآخرين . أما الأنانية فهى تدفع الفرد لتحقيق مصالحه ودفعها الى أقصاها بصرف النظر عن مصالح الآخرين . فالأولى تكبح جماح تصرفات الفرد فى محاولة لارضاء الآخرين . بينما الثانية تدفع بالفرد فى الاتجاه المضاد . فالفرد بطبيعته يتميز بغريزتين أساسيتين هما :

حب البقاء والحفاظ على النفس من جهة ، والتعاطف مع الآخرين من جهة أخرى .

فحالة الطبيعة اعتبرها روسو حالة ممتدة تتكون من عدة مراحل : ففى مرحلتها الأولى أى حالة الطبيعة الأولى - عاش الفرد فى سعادة ورضاء لأنه لم يعرف المفاهيم التى فرضتها المدنية على الأفراد والتى ابعدتهم عن السعادة الطبيعية . ولروسو آراء واضحة محددة فيما يتعلق بأثر المدنية على الأفراد حيث اعتبرها آثاراً سلبية وليست ايجابية وانها أخرت الأفراد ولم تقدمهم . ويتضح هذا من كتاباته عن التعليم كما وضح فى كتاب «إميل» حيث أكد هذا المعنى ، ونادى بضرورة أن يقوم التعليم بدور هام فى إعادة تعليم الأفراد وفقا لما تمتعوا به فى حالة الطبيعة من غرائز أصيلة قبل أن تفسدهم المدنية . أى أن مهمة التعليم الأساسية هى اعادة صقل الأفراد وفقا للقيم الطبيعية الأصيلة .

ففى حالة الطبيعة الأولى «مجتمع الأسرة هو أقدم المجتمعات ، وهو المجتمع الطبيعى الوحيد» حيث يرتبط الأبناء بالآباء طالما هم فى حاجة لحفظ أنفسهم ، فاذا انتفت هذه الحاجة يستقل الأبناء . فالأصل هو الحرية : «وهذه الحرية هى نتيجة طبيعة الانسان ... وبما أن الجميع

يولدون أحرارا متساوين فانهم لايتركون حريتهم إلا لنفعهم»[٥] .

وعليه ففى حالة الطبيعة الأولى فان محور سعادة الفرد كانت حريته في اطار بساطة الحياة التى عاشها . فقد رأى روسو أن فى حالة الطبيعة الأولى هذه لم يوجد مفهوم «الاغتراب Alienation» حيث لم يوجد حائل بين الفرد ونفسه ولم يوجد استغلال للفرد واستبدادية ، حيث كان اعتماد الفرد وارتباطه مباشرا بالطبيعة وليس بغيره من الأفراد . فقد عاش الفرد فى عزلة عن غيره متعايشا مع الطبيعة ومكتفيا ذاتيا . والمشكلة الرئيسية فى رأى روسو هى أن المدنية الحديثة أبعدت الفرد عن السعادة لأنها وضعت عليه القيود وأخضعته للاستبداد . والسؤال هو عن كيفية رجوع الفرد أو إرجاعه إلى ماكان عليه فى حالة الطبيعة الأولى وما كان فيه من حرية وسعادة ؟

فى هذا المجال يرى روسو استحالة عودة الفرد واقعيا إلى حالة الطبيعة الأولى نظرا لزيادة عدد الأفراد ونقص الموارد نسبيا فضلا عن متطلبات المدنية الحديثة التى أملت اعتماد الأفراد بطريقة متزايدة على بعضهم البعض . فالهدف إذن هو العودة المعنوية لحالة الطبيعة حيث لاقيود شخصية على الفرد فى ظل وضع موضوعى يفرض القيود فى المجتمع الحديث . وقد أوضح روسو هذا بقوله فى بداية كتابه :

«يولد الانسان حرا ، ويوجد الانسان مقيدا فى كل مكان ، وهو يظن أنه سيد الآخرين ، وهو يظل عبدا أكثر منهم ، فكيف وقع هذا التحول ؟ أجهل ذلك ، وما الذى يمكن أن يجعله شرعيا ؟ أرانى قادرا على حل هذه المسألة»[٦] . وقد حسم هذا السؤال بالعقد الاجتماعى .

العقد الاجتماعى عند روسو :

رأى روسو أن الأفراد فى حالة الطبيعة الأولى وفقا لطبيعتهم السابق ذكرها تمتعوا بالاكتفاء الذاتى نتيجة لبساطة الحياة والوفرة وقلة

---

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

الاحتياجات مع قلة عدد الأفراد . ولكن بمرور الوقت وزيادة المتطلبات والاحتياجات وعلى وجه الخصوص بظهور الملكية بدأ اعتماد الأفراد على بعضهم البعض وبالتالى بدأ يظهر حائل بين الفرد ونفسه أى بدأ يتبلور مفهوم الاغتراب . وما ذكره روسو من أن الأفراد ولدوا أحراراً فهذه حقيقة ولكنهم أصبحوا مكبلين بالأغلال فى كل مكان وهذه حقيقة أخرى تتمشى مع رأيه فى أن هذا التكبيل ناتج عن الاعتماد الشخصى للأفراد على بعضهم البعض نتيجة لتطور المجتمع السياسى . ومن رأيه أنه طالما أن هناك حائلاً شخصياً بين الفرد ونفسه فانه لايمكن أن يتمتع بالحرية . ومن رأيه أن الحرية لايمكن أن تتحقق فى ظل هذه الظروف الموضوعية الا إذا وجدت سلطة سياسية غير مشخصة (مشخصصة) بحيث يكون اعتماد الفرد فى تنظيم أمور الحياة ليس على شخص ، بل على هيئة معنوية ؛ وبهذا يعود الفرد معنويا الى ما كان عليه فى حالة الطبيعة الأولى .

فالأفراد انتهوا فى حالة الطبيعة الأولى وما آلت اليه فى حالة الطبيعة الثانية من سوء الى حالة تشبه حالة الحرب كما صورها هوبز ، والهدف هو الخروج من حالة الطبيعة الثانية هذه وبعث حالة الطبيعة الأولى معنويا ، وبالتالى فان العقد الاجتماعى يتنازل بموجبه الأفراد كل عن نفسه كاملة للجماعة والفرد جزء من هذه الجماعة ؛ كأن اجماع آراء الأفراد فى العقد الاجتماعى أساس لايجاد الارادة العامة أى لايجاد الشخصية الاعتبارية للجماعة ككل . أى أن تنازل الفرد بموجب العقد الاجتماعى هو تنازل تام وكلى يشبه تنازل الفرد عند هوبز ولكنه بصورة أخرى حيث أنه يعطى الفرد نفسه كلية للجماعة منصهرا فيها ، وبالتالى فان الميثاق الاجتماعى الذى ينشىء الدولة ينحصر فى : «يضع كل واحد منا شخصه وجميع قوته كشركة تحت ادارة الارادة العامة ، ونحن نتلقى كهيئة ، كل عضو ، كجزء خفى من المجموع» ... «هذا الشخص العام الذى يؤلف على هذا الوجه ، من اتحاد جميع الآخرين ، فيسمى اليوم جمهورية أو هيئة سياسية أو مايسميه اعضاؤها دولة .... أما المشتركون فيحملون اسم الشعب أو المواطنين كمشتركين فى السلطة ذات السيادة أو

«الرعايا» للخضوع لقوانين الدولة»[٧] .

ولكن من الملاحظ أن نتاج العقد الأجتماعى عند روسو هى السلطة المطلقة فى يد «الشخصية الاعتبارية» للجماعة ممثلة للارادة العامة على خلاف هوبز حيث نتاج العقد الاجتماعى السلطة المطلقة فى يد الحاكم المطلق .

الارادة العامة عند روسو :

تحدث روسو عن ثلاثة أنواع من الارادة :

الاولى : هى إرادة الفرد (الارادة الفردية) «Individual will»

الثانية : هى ارادة المجموع (إرادة الجميع) «Will of all»

الثالثة : الارادة العامة «General will»

بالنسبة للأرادة الأولى وهى ارادة الفرد فقد اعتبرها انانية لأنها تعبر عن مصالح الفرد ، وبالنسبة لارادة المجموع فهى إرادة معبرة عن الاختلافات داخل الجماعة فهى إرادة الجماعات المختلفة داخل المجتمع ، أما الارادة العامة فهى تمثل إرادة الجماعة ككل معبرا عنها برأى الأغلبية .

والنوع الأول من الارادة ، يتميز بالأنانية لأنها انعكاس لمصالح الفرد . والثانى : يتميز أيضا بالأنانية لأنه ماهو الا تجميع لارادات الأفراد أى للمصالح الأنانية الفردية دون صهرها أى دون التعبير عن ارادة الجماعة أو صالحها . أما الثالث الارادة العامة فقد ركز عليها أساسا وهى تمثل إرادة الجماعة ككل كشخصية اعتبارية ينصهر فيها الأفراد وارادتهم فهى غير شخصية وهى مستقلة عن إرادة الفرد أو إرادة مجموع الأفراد بل إنها تصبح بدلا من الشخصية الخاصة لكل متعاقد[٨] .

ويوضح روسو أن السيادة المطلقة هى للارادة العامة التى تعبر عن الجماعة ككائن معنوى مستقلة عن الأفراد . وهى بالتالى تعبر عن إرادة

(٧) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

ومصالح الجماعة ككل فهى لاتتميز بالأنانية كما أنها لاتخطىء ولاتنحاز. لأنها غير مشخصة أى أنها لاتعبر عن مصالح شخص معين أو حتى جماعات معينة فى المجتمع . وبالتالى فان من مقومات الارادة العامة أنها :

١ - ليست أنانية .
٢ - لاتخطىء فهى على صواب دائم .
٣ - لاتنحاز .

وعليه فان الخضوع لها ليس خضوعا إذ من ناحية ، فإن الفرد جزء منها وبالتالى يكون خضوعه لنفسه ليس خضوعا ، ومن ناحية أخرى ، فهى ليست مشخصة بل اعتبارية فخضوعه لها هو تحرير معنوى له ، ولافرق فى رأى روسو بين خضوعه لها وخضوعه للطبيعة .وبالتالى فان روسو أنشأ شخصية اعتبارية تقيد الفرد وتلزمه ولكن فى ظلها يكون الفرد غير مقيد . وهذا هو الحل الذى أوجده روسو للخضوع والاخضاع أى للاغتراب .

وباختصار فان السيادة وان كان مصدرها الشعب الا أن مستقرها الارادة العامة الممثلة للشعب : «الارادة العامة هى التى يجب أن توجه وحدها قوى الدولة وفق هدف نظامها الذى هو الخير العام» ... «والسيادة ماهى إلا ممارسة الارادة العامة»[٩] .. وهى لايمكن التنازل عنها أو تجزئتها .

موقفه من العبودية :

واهتمام روسو بالحرية جعله يتناول العبودية[١٠] ،وهو لم يقرها بل هاجمها بشدة وكان سباقا على عصره فى هذا المجال . حيث رأى أن الفرد الذى يصبح عبدا لايرجع هذا بسبب طبيعته بل بسبب طبيعة المجتمع نفسه . فالعبودية مفروضة على الشخص الذى يفرض عليه المجتمع نمط

(٩) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(١٠) أفرد روسو الفصل الرابع من «العقد الاجتماعى» للعبودية . انظر المرجع السابق ، ص ٣٥ - ٤٠ .

حياة العبيد . «واذا وجد عبيد عن طبيعة ، إذن ، فذلك لما كان من وجود عبيد ضد الطبيعة ، فالقوة صنعت العبيد الأولين والنذالة أدامتهم»[11] .

وقد هاجم بشدة الآراء السابقة ، خاصة آراء أرسطو الذى اعتبرها ظاهرة طبيعية وان هناك من الأفراد من ولدوا بطبيعتهم عبيدا . فهو يقول : «فالحكم بأن العبد يولد عبدا هو الحكم بأنه لايولد إنسانا»[12] . وقد أكد روسو على أن الفرد لايمكن أن يتنازل عن حريته إراديا إلا إذا كان مختل القوى عقليا وانه حتى فى هذه الحالة لايجوز القياس عليه . وعليه فقد نادى بضرورة القضاء على السرقة بكافة أنواعها وصورها والعبودية نوع منها ، وهى شىء مصطنع وليس طبيعيا وليس لانسان سلطان طبيعى على آخر[13] . وينتهى روسو الى القول : «وهكذا ، مهما تكن الجهة التى ينظر منها الى الأمور يكون حق الاسترقاق باطلا ، لا لأنه غير شرعى فقط ، بل لأنه مخالف للعقل ، خال من كل معنى أيضا ، فكلمتا الاستعباد والحق متناقضتان ، متنافيتان مبادلة ، ومن الحماقة أن يقول رجل لرجل أو لشعب : أضع معك عهدا يجعل كل غرم عليك وكل غنم لى ، وأراعى هذا العهد ماراقنى وتراعيه ماراقنى»[14] .

ومن الجدير بالملاحظة أن روسو لم ينظر للعبودية نظرة خاصة فقط - بمعنى اخضاع شخص لسيطرة وارادة اخر - بل نظر اليها أيضا نظرة عامة بمعنى اخضاع شعب لسيطرة شخص فى اطار حكم استبدادى أو غير قائم على المشاركة الشعبية والرضاء الشعبى المباشر . «وبما أن كل انسان يولد حرا سيدا لنفسه لايستطيع أحد أن يخضعه بأية حجة كانت من غير موافقته» . وأى تخل عن الحرية لايمكن تبريره الا بالمنفعة المباشرة بالنسبة للفرد نفسه الحر بالطبيعة .

---

(١١) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

تعريف الحكومة عند روسو[١٥] :

ويعتبر هذا من أهم مساهماته ، وهو نفسه ينبه النظر الى ضرورة تحديد المقصود بكلمة الحكومة وهى الكلمة التى لم توضح جيدا قبل حتى الآن حسب تعبيره .

ويؤكد روسو على أن «لكل عمل حر سببين يتعاونان فى احداثه ، فأحدهما أدبى وهو الارادة التى تغين العمل ، والآخر طبيعى وهو السلطة التى تنفذه» . والهيئة السياسية تتميز بالقوة والارادة هذه باسم السلطة التشريعية وتلك باسم السلطة التنفيذية ولاشىء يصنع بغير تعاونهما حيث أنه ضرورى لسير الدولة . و «السلطة التشريعية خاصة بالشعب ولايمكن أن تكون الا خاصة به» ، بينما السلطة التنفيذية ليست لها وظائف عمومية كالتشريع أو السيد ولاتقوم على غير اعمال خاصة ليست مطلقا من نابض القانون ولا من نابض السيد التى لايمكن أن تعد أعماله غير قوانين .

وهو يعرف الحكومة بانها : «هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا موكول اليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية» . «ونسمى اعضاء هذه الهيئة«حكاما» أو «ملوكا»وتحمل الهيئة باثرها اسم «الامير» ، وهكذا يكون على حق كبير أولئك الذين يزعمون ان **السند الذى يخضع الشعب به لرؤساء ليس عقدا مطلقا وانما هو تفويض فقط** ، وانما هى وظيفة يمارس بها عمال السيد باسم ماأودعهم إياه من سلطة فيمكنه أن يحددها ويستردها ويحولها متى أراد ماذام التنازل عن مثل هذا الحق منافيا لطبيعة الهيئة الاجتماعية مباينا لغاية الشركة[١٦]» .

فالحكومة فى رأيه هى بمثابة عامل خاص يجمع بين القوة العامة ويسيرها وفقا للارادة العامة ويمثل حلقة اتصال بين الدولة والسيد ... «ويصنع فى الشخص الآلى مايصنعه اتحاد الروح والبدن فى الانسان» .

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٩ - ١٠٧ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٠١ .

«وهذا هو داعى الحكومة فى الدولة التى تخلط خطأ بالسيد مع أنها ليست سوى وزير له»[١٧] . وعليه فالحكومة اذن هيئة مصنوعة من عمل هيئة أخرى مصنوعة وهى الارادة العامة ذات السيادة . والحكومة ماهى الا الارادة العليا التى تتولى السلطة التنفيذية ، وهى ليست صاحبة السيادة وانما تمارسها بتفويض منه وبالتالى فانها يجب أن تمارسها ممارسة شرعية والا فمن حق السيد أن يحددها ويستردها ويحولها متى أراد .

والحكومة باعتبارها حلقة اتصال فانها تتلقى الأوامر من السيد وتعطيها للشعب . وان كان من الضرورى حتى يكون لهيئة الحكومة وجود وحياة حقيقية تتميز بها عن هيئة الدولة وحتى تستطيع أن تقوم بمهامها لابد لها من شخصية خاصة وحاسة مشتركة بين أعضائها ، وكذلك لابد لها من قوة ومن إرادة خاصة ومن مجامع وسلطة عقد وفصل وحقوق وألقاب وامتيازات خاصة بالأمير حتى تتمشى مع صعوبة منصبه .

وعلى أى حال فان روسو يؤكد على ان «يكون مستعدا دائما للتضحية بالحكومة فى سبيل الشعب لا بالشعب فى سبيل الحكومة[١٨] .

يتضح مما سبق أن روسو بلور مفهوم الحكومة بوضوح بابعادها الحديثة حيث استخدمها لتعنى السلطة التنفيذية . ومع ان لوك أهتم بالتفرقة بين الحكومة والدولة الا أنه استخدم مفهوم الحكومة بالنسبة للسلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والاتحادية . أى انه فى الوقت الذى استخدم لوك مفهوم الحكومة بالمعنى الواسع ليتضمن السلطات الرسمية فى الدولة ، فان روسو استخدمه بالمعنى الضيق ليقتصر على السلطة التنفيذية وحدها . أما السلطة التشريعية فقد أكد على ضرورة بقائها فى يد الشعب وممارستها بواسطته مباشرة .

المشاركة السياسية عند روسو

ينادى روسو بصفة عامة بضرورة اشتراك الشعب فى السيادة

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

السياسية مباشرة : مؤكدا على أن السيادة لايمكن أن تمثل لذات السبب الذى لايمكن معه ان تباع . وأن السيادة تقوم فى جوهرها على الارادة العامة والارادة مما لايمثل مطلقا[١٩] . وهو لايؤمن بالممثلين السياسيين عن الشعب ، ومن رأيه أن وجود ممثلين سياسيين يعتبر تقصيرا من جانب الأفراد فى الحياة السياسية وانه تقصير فى حق الارادة العامة حيث يمثل تخليهم عن الصالح العام وانشغالهم بمصالحهم الخاصة[٢٠] . وهو يركز على اهمال المواطنين فى الخدمة العامة والمشاركة السياسية ويعتبر هذا سبب الاضطرابات ويمثل سير الدولة للهلاك واعلاء المصلحة الشخصية للمواطن على حساب المصلحة العامة : «وكلما كان نظام الدولة صالحا فضلت الأعمال العامة على الأعمال الخاصة» . بل أنه ذهب الى حد اعتبار أن الشعب إذاجعل عنه ممثلين فان فى هذا القضاء على حريته بل على وجوده نفسه : «فان الشعب اذا جعل لنفسه ممثلين عاد لايكون حرا ، وعاد لايكون موجودا»[٢١] .

وفى مجال تحليله للمشاركة السياسية أو الحياة السياسية يتناول روسو الديمقراطية المباشرة حيث يؤكد امكانية تطبيقها فى الدول الحديثة على الرغم من تزايد عدد السكان ، وذلك عن طريق ان تكون اجتماعات الشعب بالتناوب بين المدن الرئيسية المختلفة من أجل ممارسة السلطة التشريعية وتجديد ثقته بالحكومة وبالموظفين العموميين . وبهذا يمكن التغلب على صعوبة بل استحالة التقاء كل افراد الشعب فى الدولة عن طريق الاجتماع وهو يؤكد على أهمية ذلك بقوله : «اذا ما اجتمع الشعب اجتماعا شرعيا كهيئة ذات سيادة انقطع كل قضاء للحكومة ، ووقفت السلطة التنفيذية ، فشخص آخر مواطن هو من التقديس والحرمة كأول حاكم ، وذلك لأنه لايمثل حيث يوجد الممثل»[٢٢] .

ولكن روسو أوضح كيف أن اعطاء الأولوية للمصالح الخاصة على

---

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٥٢ ؛

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

المصلحة الغامة أدى بالأفراد الى استخدام نواب الشعب أو ممثليه ، وفى قوله : «وأدى فتور حب الوطن والمصلحة الخاصنة واتساع الدول والفتوح وسوء استعمال الحكومة الى تخيل سبيل نواب الشعب أو ممثليه فى مجلس الأمة . وهذا ماجرى تسميته فى بعض البلدان بالطبقة الثالثة . وهكذا وضعت مصلحة الطبقتين (الاكليروس والاشراف) الخاصة فى المرتبتين الاولى والثانية ، ولم توضع المصلحة العامة فى غير المكان الثالث»[٢٣] .

وروسو يؤكد على ان نواب الشعب ليسوا بممثليه ولكنهم وكلاؤه وبالتالي لايجب ان يقرروا شيئا دون الرجوع للشعب : «وهم لايستطيعون تقرير شيء نهائيا . وكل قانون لايوافق الشعب عليه شخصيا باطل ، وهو ليس قانونا مطلقا»[٢٤] .

ويوضح روسو أن الارادة العامة تتجلى عند احصاء الأصوات : فصوت الأغلبية – وفى تعبيره العدد الاكبر – يلزم جميع الاصوات الاخرى دائما[٢٥] ، حيث الارادة العامة يعبر عنها برأى الاغلبية .

ومن ناحية اخرى فقد أوضح أن أنواع الحكم تتناسب عكسيا مع عدد السكان – الشعب : فالديمقراطية تلائم الدول الصغيرة ، والارستقراطية تلائم الدول المتوسطة بينما الملكية فهى تناسب الدول الكبيرة ، أى كبيرة السكان فضلا عن امكانية وجود نظم حكم مركبة . إلا أنه فضل الديمقراطية بمفهومها المباشر السابق ذكره تأكيدا للمشاركة الشعبية والارادة العامة .

ويقول روسو عن الديمقراطية «واذا نظرنا إلى الاصطلاح فى أوثق معانيه ربما انه لم توجد ديمقراطية حقيقية قط ، وانه لن توجد مطلقا ؛ فمما يخالف النظام الطبيعى لن يحكم العدد الأكبر وأن يحكم فى العدد الأصغر»[٢٦] ... «ولو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية ،

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ١١٤ – ١١٥ .

فحكومة بالغة الكمال كهذه لاتلائم الآدميين»[٢٧] . من ناحية أخرى فقد أشار إلى أن الديمقراطية تتعرض للاضطرابات الداخلية والحروب الداخلية وإلى تغيير نظام الحكم .

ويتساءل روسو عن ماهى الحكومة الصالحة ؟ وهو السؤال الذى يثير الكثير من الجدل مؤكدا على أهمية المشاركة والتفانى من جانب المواطنين : «فإن الحكومة التى يعمرها المواطنون ويزيدونها أكثر عن قبل ، وذلك من غير عون خارجى أو تجنيس أو جاليات ، هى أصلح الحكومات لاريب وإن الحكومة التى يقل رعاياها ويفنون هى أسوأها . فيا أيها العادون ! الآن نترك لكم أمر الحساب والقياس والمقابلة»[٢٨] .

رأى روسو فى الثورة :

فى الوقت الذى أباح فيه روسو الثورة فى حالة سلب حرية الفرد فانه لم يبحها فى حالة وجود سلطة الارادة العامة لأن الخروج على الإرادة العامة هو خروج على الصالح العام . ومن المعروف أن آراء روسو كان لها جانبية خاصة فى الثورة الفرنسية حيث رفعت شعاراتها آراءه فى الحرية والمساواة .

مساهمات روسو فى الفكر السياسى :

هذا ويعتبر روسو رائد تحليل تطور المجتمع الانسانى وأول من دعا الى التطور الاجتماعى من المفكرين السياسيين الغربيين حيث بحث التقدم على انه عملية متكاملة تحتاج للتفهم .

وفى استخدامه لنظرية العقد الاجتماعى اعطاها مضمونا أحدث وابعادا أوسع مما اعطاه لها سابقاه هوبز ولوك . وفضلا عن مساهماته الرائدة فى مجال تحديد مفهوم الحكومة ، والتركيز على ضرورة المشاركة السياسية وأولويتها مع الدفاع عن الديمقراطية المباشرة وتوضيح أمكانية تطبيقها فى الدولة الحديثة .

---

(٢٧) المرجع السابق ، ص ١١٦ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

وقد تركت آراؤه فى الحرية والمساواة والسيادة الشعبية آثارها على مر العصور . وعلى الرغم من ان الثورة الفرنسية اتخذت من افكاره شعارا لها الا انه من الملاحظ ان افكاره وجدت صعوبة فى تطبيقها فى النظم الغربية واسقطت فى التطبيق فيها بعد ذلك وان كانت قد بعثت من جديد فى الدول النامية فى ظل نظام الحزب الواحد الجماهيرى الذى يعتبر - على الاقل على المستوى الايديولوجى - تعبيرا عن الصالح العام الجماعى والارادة العامة كما تخيلها روسو . (ويلاحظ انه كان ضد فكرة انشاء احزاب سياسية وحبذ انشاء جبهة سياسية) . ومع انه فى افكاره بدأ بداية فردية الا انه انتهى الى تأييد الجماعية والشمولية .

وهناك اوجه شبه بين روسو وافلاطون حيث أن كليهما اشترك فى ضرورة اخضاع الفرد فى النهاية لسلطة مطلقة مستنيرة لاتخضع الا للصالح العام . وافلاطون ركز على التعليم لصقل الحكام الفلاسفة الذين يعبرون عن صالح الجماعة وذلك لانهم تجردوا من نزعاتهم الفردية . كما أن روسو اوجد مفهوم الارادة العامة التى لاتخطىء ولاتنحاز لأى جهة او أحد واخضع الفرد لها وبهذا الخضوع يضمن تمتعه بحريته كاملة . أى ان هدف كليهما واحد وهو تقييد حرية الفرد عن طريق حكم سلطة عامة لاتخطىء ولاتنحاز ، ولكن أساس عدم الخطأ والانحياز عند افلاطون مرجعه العقل والحكمة للفلاسفة الحكام اما عند روسو فمرجعه ان الارادة العامة غير مشخصة . كما أن كلا من روسو وماركس تناول مفهوم الاغتراب وحاول ايجاد حل له وأساس الاغتراب عند كليهما الاستغلال والتسلط ولكن التخلص من الاغتراب عند روسو يكون معنويا فى ظل الارادة العامة فى ظل الأوضاع المادية القائمة فى الدولة ، اما بالنسبة لماركس فان التخلص منه لايكون الا فى ظل مرحلة الشيوعية بالقضاء على الدولة وعلى الطبقات كأساس للاستغلال والتسلط . هذا ومن الافكار الجذابة لروسو والتى تمثل تحديا واضحاً تلك الآراء الخاصة بالأثر السلبى للمدنية وان التقدم والتحضر ما هو فى الواقع الا تخلف وخطوة للوراء ضد السعادة المثلى للفرد البدائى الأمر الذى يعيد للأذهان ماسبق أن عالجه ابن خلدون عن البدو والحضر .

ديفيد هيوم ونقده الهدام لنظرية العقد الأجتماعى :

جاءت أهم انتقادات نظرية العقد الاجتماعى من ديفيد هيوم David Hume[١] الذى ربطه بجان جاك روسو علاقة صداقة وكان ملجأه فى انجلترا بعد نفيه من فرنسا وسويسرا كما سبق ذكره . فقد تناول هذا النقد الأبعاد التاريخية والاجتماعية والسياسية[٢] .

فمع أنه لاينفى تماما أن العقد الاجتماعى من الناحية التاريخية قد يكون حقيقيا كأساس لممارسة السلطة فى الحالة البدائية ، ولكن طول الفترة الزمنية وتغير آلاف الحكومات والأفراد تجعل من الصعب افتراض احتفاظه بأى سلطة . كما لاتوجد أدلة تاريخية على وجوده .

من ناحية أخرى ينكر هيوم أنه من وجهة النظر القانونية يمكن أيضا دحض الفكرة لأن الاطراف الأصليين للتعاقد لايمكن أن يقيدوا أخلافهم . فاذا كان هذا التعاقد ضروريا لايجاد الالتزام السياسى فان الأفراد من سلالة أطراف التعاقد الأصلى ليسوا تحت أى التزام سياسى حيث أنهم لم يلتزموا بشىء .

وقد أوضح هيوم أن طاعة الحاكم لاتبنى على اتفاق إرادى من جانب الأفراد لأنهم واقعيا لايستطيعون الانسحاب من سلطة الدولة اذا لم يوافقوا على الخضوع للحاكم . كما ذكر أن معظم السلطة السياسية فى التاريخ مبنية على الاستيلاء والغزو - أى أنه أخذ بنظرية القوة فى نشأة الدولة - وأن الطاعة نتيجة طبيعية للعرف أو العادة والتقاليد .

كما أنه يرى أن تبرير وجود الدولة والخضوع لها لايمكن توضيحه بنفعيتها للأفراد ولا بوعود بالطاعة من جانبهم . فقد كان من معارضى السيادة الشعبية شأنه فى ذلك شأن هوبز .

---

(٢٩) ١٧١١ - ١٧٧٦ .

(٣٠) لمزيد من المعلومات انظر : David Hume, Of The Original Contract, in Social Contract Essays by Locke, Hume, Rousseau, with an introduction by Sir Ernest Barker, A Galaxy Book, New York : Oxford University Press, 1962 , pp . 147 - 166 .

الفصل الرابع

باروڻ دى مونتسكيو(١) Baron de Montesquieu

(١٦٨٩ - ١٧٥٥)

يعتبر مونتسكيو من أهم مفكرى القرن الثامن عشر حيث انتقل الفكر السياسى الى فرنسا بعد أن كانت انجلترا مركزه فى العصر الحديث . وقد تميزت فرنسا بعد لوك بديناميكية الحياة السياسية وبتبلور الاختلاف بين الملكية المطلقة المنهارة وبين الشعب ممثلا فى البرلمان . وقد سبق أن ذكرنا أن أهم ما أسهمت به فرنسا فى القرن الثامن عشر هو ما جاء به مونتسكيو وروسو وان كان الأخير يفوق الأول فى أهمية أفكاره وتأثيرها ، أما من حيث السبق التاريخى فان مونتسكيو جاء قبل روسو .

وقد عاش مونتسكيو فى فترة تميزت بالديناميكية السياسية ولعل أهم أبعاد ما عاشه هو نهاية حكم لويس الرابع عشر ١٧١٥ الذى مثل حكم طاغية مطلق(٢) . كما أن مولده جاء بعد الثورة الداخلية فى انجلترا والتى

(١) واسمه كاملا : شارل لويس دى سكوندا بارون دى لابريد و دى مونتسكيو .
Charles Louis de Secondat Baron de la Brède et de Montesquieu .

(٢) لمزيد من المعلومات عن حياة مونتسكيو وافكاره إنظر :
بارون دى مونتسكيو ، روح القوانين ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٣ . انظر مقدمة عادل زعيتر .
وقد اعتمدنا في تحليل افكار مونتسكيو على هذه الترجمة العربية وكذلك الأصل الفرنسى فى الأعمال الكاملة فى المصدر التالى . انظر ايضا مقدمة الأعمال الكاملة لمونتسكيو والتى تتضمن مقدمة عنه كتبها ابنه :
Montesquieu, Oeuvres Complètes, préface de Geoge Vedel, Présentation et Notes de Daniel Oster, Paris : Aux Editions du Seuil, 1964 .
انظر : Thomson, op . cit . , pp . 81 - 94 .

وطدت سلطة البرلمان بها فى مواجهة الملك . هذا وفى الوقت الذى كان فيه مونتسكيو شديد النقد للنظام الفرنسى فقد تأثر كثيرا بالنظام الانجليزى واعتبره مثلا أعلى على ممارسة الديمقراطية . فالقرن السابع عشر الذى شهد الصراع بين الملكية والبرلمان ، تأكدت فيه فى انجلترا السلطة العليا والتفوق للبرلمان وذلك فى ثورة ١٦٨٨ ؛ بينما فى فرنسا استطاعت الملكية أن تستوعب التحدى وأن تتغلب على مقاومة سلطتها حتى أن المجلس بها «Estates General» لم يجتمع منذ ١٦١٤ حتى عام ١٧٨٩[٣] وعندها كان الوقت قد تأخر كثيرا حيث قامت الثورة الفرنسية فى مايو من ذلك العام .

ومع أن مونتسكيو كان نصيرا لحقوق الشعب إلا أنه جاء من عائلة ارستقراطية عريقة فى النبالة ، وقد ورث عن عمه الثروة واللقب فضلا عن رئاسة برلمان بوردو . كما درس العلوم فى أكاديمية بوردو حيث نشر عددا من البحوث العلمية .

وهو يعتبر على الرغم مما وجه له من انتقادات رائدا فى علم الاجتماع . وقد كانت أول كتاباته هى «رسائل فارسية» ١٧٢١ ولكن أهم كتاباته تمثلت فى «روح القوانين The Spirit of Laws» الذى جاء بعد الأول بسبعة وعشرين عاما . ويوضح مونتسكيو أن المؤسسات البشرية يجب أن تختلف وتتباين وأن هناك أكثر من طريقة للوصول للمدنية أى أن الظروف تشكل الحالات وتصبغها بالخصوصية.كما أوضح أن اختلاف المناخ أو التقاليد يتطلب قوانين وكذلك انواع حكم مختلفة وعليه فان قوانين أى بلد يجب أن تتمشى مع العادات المحلية والأوضاع السائدة فى ذلك البلد . وقد اتخذ مونتسكيو مكانا وسطا بين الحقيقة والنظرية وبين العام والخاص وعمل على استخراج مايجب أن يكون مما هو كائن . ويوضح مونتسكيو أنه إذا كان الأفراد أحرارا فانه يجب أن يكون لديهم الحرية لكى يخطئوا . وكعالم اجتماع فان مونتسكيو لم يركز على مايمكن أن يقوم به بعض الحاكمين بالنسبة للمحكومين كما لم يهتم بمجتمع معين او فرد معين

---

(٣) انظر ولمزيد من المعلومات : Ebenstein, op . cit . , p . 414 - 9 .

بل كان معنيا بجماعات الأفراد ، أى بالأفراد كما هم فى ظل بيئات ومؤسسات مختلفة .

ويعتبر مونتسكيو أول من ساهم فى بلورة دراسة العلوم السياسية فى فرنسا منذ جون بودان فى عصر النهضة وهو لم يركز على التحليل السياسى فقط وانما اهتم بكافة العلوم الاجتماعية وترابطها وهو يعتبر رائدا فى هذا المجال فى الغرب فقد سبق بقرون الأفكار الحديثة التى تركز على أثر البيئة على النظم السياسية والتى تبلورت بعد الحرب العالمية الثانية وان كان قد سبقه ابن خلدون كمفكر إسلامى بقرون .

أسلوبه :

فيما يتعلق بأسلوب مونتسكيو فهو استقرائى تاريخى ولكنه لم يهتم بالوقائع التاريخية بقدر ما اهتم باستخراج أمثلة يبنى عليها نتائج آرائه . ومن الملاحظ أن معرفته لم تكن قاصرة على الاوضاع السائدة فى اوربا بل درس تاريخ الامبراطورية الرومانية ، كما كان على معرفة غير دقيقة - نتيجة لصعوبة المواصلات والاتصالات فى ذلك الوقت - بكثير من بلدان العالم . وهو في هذا يختلف عن ابن خلدون الذى اعتمد فى معرفته بالأحداث ليس فقط على الدراسة وانما على الممارسة الفعلية والتجول بين البلدان .

القوانين وأنواعها عند مونتسكيو :

بالنسبة للقوانين فقد عرفها بمعناها الواسع بانها : تمثل العلاقات الضرورية الناتجة من طبيعة الأشياء ، أى أن الأشياء لاتحدث بطريقة عشوائية . ولكن نتيجة لضرورة ناتجة عن طبائعها الخاصة . وقد طبق أفكاره هذه على العالم الطبيعى وعلى المجتمع[٤] . وهو يفرق بين أنواع مختلفة من القوانين :

(٤) ففى قول مونتسكيو : «القوانين فى أوسع معانيها ، هى العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء ، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية ، فللالوهية قوانينها ، وللعالم المادى قوانين ، وللعقول التى هى أسمى من الانسان قوانينها ، وللحيوانات قوانينها ، وللانسان قوانين» .

فقوانين الطبيعة : هى التى تستمد من الطبيعة الاساسية للفرد قبل تأثره بالمجتمع المنظم أى قبل تقييده بآثار المجتمع أى أنها تمثل الفرد فى حالة الطبيعة وتستمد من طبيعته فى تلك الحالة ، فهى متماثلة مع العقل . فقد رأى مونتسكيو أنه فى حالة الطبيعة وفى ظل قوانين الطبيعة كان هناك مستوى للعدالة المطلقة المجردة ، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين الأفراد ولكن عاش الأفراد فى رعب مستمر من مخاطر حقيقية أو تخيلية يسيطر عليهم الشعور بالنقص والجبن وعليه فان الفرد لم يكن عدوانيا ولم تكن هناك خطورة من اعتدائه على جيرانه ومن هنا فقد انتقد افكار هوبز فى هذا المجال حيث اعتبر مونتسكيو أن فكرة التسلط والسيطرة تعتبر فكرة معقدة للغاية ولايمكن حدوثها الا فى اطار المدنية . فحقيقة أن الفرد اليوم لايثق فى جاره ويحكم اغلاق بيته وحقائبه ويجند الحراس لحمايته ولكن هذا الأمر أصبح فى اطار المدنية الحديثة ، أى لم يحدث فى حالة الطبيعة كما تصوره هوبز حيث أن من رأيه أن العدالة المجردة كانت سائدة قبل ظهور القانون الوضعى . وعلى هذا ووفقا لمونتسكيو فانه على الرغم من أن الأفراد فى حالة الطبيعة عملوا على تحاشى بعضهم البعض نتيجة الخوف فان علاقات التزاوج والعلاقات الطبيعية الاجتماعية من ناحية أخرى ، دعتهم للاقتراب من بعضهم البعض وان النمو التدريجى وانتشار المعرفة اسهما فى بلورة المجتمع .

أما عن القوانين الوضعية – أو الايجابية كما أطلق عليها أحيانا – فهى تبدأ بدخول الأفراد المجتمع وبالتالى فى فقدانهم خوفهم وعدم جرأتهم الطبيعية وهم بدخولهم المجتمع تصبح المجتمعات واعية بقوتها وتعمل على محاربة الآخرين . وبالتالى ففى ظل هذه المجتمعات الحديثة يبدأ الأفراد فى تعلم استخدام القوة السياسية فى تحسين أوضاعهم على حساب المواطنين الآخرين . والقوانين الوضعية فى رأيه هى نتاج

- انظر : مونتسكيو ، ترجمة عادل زعيتر ، مرجع سابق ، الباب الأول ، حيث يفرد هذا الباب لأنواع القوانين .

انظر أيضا : . Montesquieu, De L'Esprit Des Lois , Premiere Partie, Oeuvres Complètes, op cit . , pp . 530 - 577

تكيف القوانين الطبيعية مع المكان أى جغرافيا ، والزمان أى تاريخيا . وهو يفرق بين عدة قوانين وضعية :

قانون الشعوب : يتعلق بالعلاقات الخارجية بين الدول ويمكن تلخيصه فى رأيه فى مبادىء أساسية أهمها : فى وقت السلم يجب على الدول أن تتعاون مع بعضها البعض بكل الطاقات الممكنة وفى وقت الحرب عليها أن تتحاشى أكبر قدر ممكن من الخسائر فى سبيل الحصول على أهدافها .

القانون السياسى : يعرفه مونتسكيو بانه الذى يحكم العلاقات بين الحكومة والمحكومين .

القانون المدنى : وهو الذى يحكم العلاقات بين المحكومين بعضهم وبعض .

وفى تحليله للقوانين يؤكد على نسبيتها بمعنى أنه لايوجد مجموعة قوانين طبيعية صالحة كما لايجوز تصدير القوانين لكافة المجتمعات . حيث ان القوانين يجب أن تشكل وفقا للأوضاع والظروف الطبيعية المحيطة بالمجتمع مثل المناخ ، والتربة والتضاريس والتقاليد والعادات الممثلة للطابع القومى ، والثروة وأساليب الانتاج والتجارة ، والسكان ونزعاتهم العقلية والخلقية والمهن والدين وشكل الدستور المنظم للمجتمع ، والخصائص الأخرى للشعب المعنى بهذه القوانين ، كل هذه الأشياء مجتمعة تكون مايعرف باسم «روح القوانين» التى تمثل موضوع أهتمام مونتسكيو .

فالظروف البيئية مجتمعة هى التى تحدد ما يقوم العقل بتعيينه ثم تقنينه .. فالقانون الوضعى يجب أن يتمشى مع العقل وينبع من الظروف المحيطة ، ومن ارادة الافراد . وتلك الظروف هى التى تصب فى قوانين الدولة ؛ وبما انها مختلفة من مكان لآخر ومن دولة لأخرى فمن الطبيعى أن تكون القوانين مختلفة أيضا ومتباينة من دولة لأخرى ومن مجتمع لآخر وفقا لأختلاف الظروف . أى من الطبيعى أن تكون القوانين نسبية بالنسبة للظروف .

ومع تأكيده على أهمية القانون وضرورة احترامه باعتباره الأساس والمعيار الذى يسيطر على أنماط السلوك البشرى فى أى مجتمع ، إلا أنه بنظرة واقعية رأى أن هناك انتهاكاً للقوانين وتعديا عليها وذلك لاعتبارين : **أولهما** : حرية الارادة عند الأفراد ، **وثانيهما** : قصور ذكاء الأفراد بما لايمكنهم من إدراك أهمية ما يضمنه القانون واحترامه من أجل حياة أفضل لهم .

هذا وغنى عن الذكر أنه كان لمونتسكيو نظرية واضحة فى النسبية الإجتماعية والمعنوية حيث لم يثق فى تطبيق عالمى لأى نظام وركز على تعقد المشاكل الاجتماعية . وقد انعكس هذا بوضوح على آرائه المختلفة سواء فى نسبية القوانين أو نسبية الحكومات أو اختلاف الظروف البيئية وآثارها .

أنواع الحكومات عند مونتسكيو :

ويقسم مونتسكيو أنواع الحكومات إلى ثلاث هى[٥] :

الملكية والاستبدادية والجمهورية .

وقسم النوع الثالث الى شكلين هما : الأرستقراطية والديمقراطية . وعلى ذلك فهناك فى الواقع أربعة انواع من الحكومات .

- **فالملكية** فى رأيه هى حكم فرد وفقا للقوانين .
- **أما الاستبدادية** : فهى حكم فرد وفقا لرغباته الخاصة .
- **اما الجمهورية** : فهى حكم مجموع الشعب أو جزء منه .

والجديد فى تحليل مونتسكيو للحكومات أنه لم يركز على عدد الحاكمين بالدرجة الأولى أو الطبقة التى جاءوا منها أى لم يركز على نوعية القائمين بالحكم بل ركز على المبدأ أو الروح السائدة فى نظام الحكم[٦] .

(٥) لمزيد من المعلومات عن أنواع الحكومات انظر : مونتسكيو ، ترجمة عادل زعيتر ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، الباب الثانى الذى افرده مونتسكيو لهذا الموضوع .

(٦) عن المبادىء التى تقوم عليها أنواع الحكم المختلفة انظر ، المرجع السابق ، الجزء الأول ، الباب الثانى ، انظر ايضا الباب ٤ – ٨ .

فالديمقراطية فى رأيه تحكم على أساس مبدأ الفضيلة السياسية وتعنى حب الدولة وحب المساواة وفى ظل النظام الديمقراطى فان المواطنين يختارون وفقا لمبدأ المساواة وامكانياتهم وقدراتهم والسلطة التشريعية يجب أن تكون بيد الأفراد كما أن التصويت يجب أن يكون عاما .

- أما النظام الأرستقراطى ، فالمبدأ السائد فيه هو الاعتدال الناتج من الفضيلة وليس من التكاسل وعدم الاهتمام ، والموظفون يختارون عن طريق الانتخاب والسلطة التشريعية تركز فى مجلس أعلى مختار والانتخابات سرية .

فيما يتعلق بالملكية : فانها تقوم على مبدأ الفخر أو الشرف ، أى التفرقة فى الرتب والهيبة والمكانة . وعليه فان الأفراد قد يقومون بأعمال ضخمة أو عظيمة فى سبيل الوصول الى رتبة أعلى أو مكانة متميزة والملكية وفقا لتحليله يجب أن تحافظ على المركز المتميز والمرتفع للطبقات المميزة خاصة النبلاء .

اما الاستبدادية فانها تعمل على اساس مبدأ القوة وهى تعمل طالما الافراد يعيشون فى رعب مستمر من العقاب العشوائى للحاكم المستبد . وعليه فان السلطة تكون فى يد الحاكم ومستشاريه الذين يفقدون وظائفهم وارواحهم وفقا لرغبات الملك .

ويرى مونتسكيو أن القوانين فى النظام الديمقراطى يجب أن تنمى المساواة وانها من الممكن أن تنظم وتساوى الثروة . أما فى ظل النظام الارستقراطى فالقوانين يجب أن تطبق باعتدال بحيث لاتتطرف فى استغلال الطبقات الدنيا وتعمل على المحافظة على سلطة وهيبة الطبقة الارستقراطية .

كما أن هذه القوانين يجب أن تحد من نفوذ العائلات الكبيرة ، أما فى النظام الملكى فان الوضع بأكمله قائم على الفخر والرتب ، وعليه فان النظام يجب أن يمارس كلية للمحافظة على هذا المبدأ . ويؤكد مونتسكيو على أن مزايا النظم المختلفة تعتبر نسبية وعليه فانه لايمكن الدفاع عن

الثورة أو مهاجمتها . وهو يوضح أن السبب الرئيسى للثورة هو فساد الروح أو المبدأ المميز للحكومة القائمة .

كما يوضح أيضا التغير فى حجم الدولة ويعتبره رئيسيا في الثورة . والحكومات الجمهورية تعمل بنجاح فى الدول صغيرة الحجم ولكن الاستبدادية هى النوع الذى يحقق النجاح فى الأقاليم المترامية الأطراف ، وعليه فان التوسع فى حجم الدولة يؤدى بالضرورة الى تغيير نظام الحكم القائم بها . والجمهوريات فى رأيه لها أمل أكبر فى الاستمرار لأنها إذا توسعت سيمكنها تغيير نظام الحكم فيها ، أما إذا لم تتوسع فستكون عرضة لغزو ومهاجمة الملكيات المجاورة .

الحريات السياسية :

أما عن الحريات السياسية فقد استخدم لفظ الحرية استخداما واسعا وطبقه مرتبطا بأى نوع من الحكم يوافق عليه الفرد بصفة عامة . وهو يوضح أن هناك افتراضا شائعا بأن الحرية توجد فقط فى ظل الديمقراطية ولكن مونتسكيو لايرضى عن هذا الافتراض . وهو يرى أن الحرية السياسية لاتتكون من الحرية المطلقة وغير المقيدة ولكنها تتكون من حرية القيام بما يجب أن تقوم به ، أى حرية القيام بما تسمح به القوانين(٧) . بعبارة أخرى فان الحرية السياسية تكون فى ظل حكومة معتدلة تحكمها القوانين وليس الافراد وحيث لايوجد هناك استبداد من جانب من بيدهم السلطة . هذا الاستبداد فى رأيه من جانب موظفى الدولة والمسئولين عامة تعتبر شائعة الا اذا وجدت رقابة خارجية على الحكام تمنعهم من التمادى فى استخدام سلطتهم . ومن هنا يوضح مونتسكيو آراءه فى فصل السلطات . وهو يبين ان افضل مثل على نظام للحكم حافظ على الحرية هو انجلترا ، التى تأثر كثيرا بنظامها ، والتى عالجها بالتفصيل .

---

(٧) يقول مونتسكيو : محقا إن الشعب فى الديمقراطيات يصنع مايريد كما يظهر ، غير أن الحرية السياسية لاتقوم على صنع مايراد مطلقا ، ولايمكن للحرية فى الدولة ، أى فى المجتمع ذى القوانين ، أن تقوم على غير القدرة على صنع مايجب أن يراد وعلى عدم الأكراه على صنع ما لايجب أن يراده ، ويجب أن ينقش فى الذهن ماهو الاستقلال وماهى الحرية .

انظر : Montesquieu, De L'Esprit des Lois, op . cit . , pp . xi, 3 , p . 586 .

مبدأ فصل السلطات عند مونتسكيو :

فيما يتعلق بمبدأ فصل السلطات فقد تأثر مونتسكيو بالنظام الدستورى الذى يفصل بين السلطات مع الموازنة فيما بينهما والرقابة – والمعروف ان لفظ الدستورية ادخل فى اللغة الفرنسية من بعد افكار مونتسكيو ، كما يجدر أيضا التأكيد على أن مونتسكيو لم يقصد الفصل التام بين السلطات بل قصد وجود فصل مع وجود رقابة وتوازن بينها بحيث يضمن الا تطغى اى منها على الأخرى . وقد اعتبر ان هذا المبدأ (فصل السلطات) هو الضمان الوحيد الاساسى للحرية أى لحرية الأفراد . وقد أوضح هذا من تحليله لديناميكية النظام البريطانى وذلك عن طريق توضيح أن هناك ثلاث سلطات رئيسية فى كل حكومة هى[٨] :

السلطة التشريعية : المختصة بعمل القوانين .
السلطة التنفيذية : المختصة بالشئون الخارجية .
السلطة القضائية : المختصة بتطبيق القوانين .

وبعد هذه البداية التى تشبه ما جاء به لوك تماما تناول مونتسكيو السلطات كما نعرفها وهى : السلطة .. التنفيذية ، التشريعية ، القضائية . وقد ترك للسلطة التنفيذية وظائف محدودة للغاية حيث قصرها على العلاقات الخارجية . ويعتبر من أهم نقاط قصوره هو انه لم يتناول الدور الأساسى لموظفى الدولة أو مهمة الحكومة فى ادارة شئون الدولة .

وقد أكد على أن فصل السلطات ووضع كل منها فى جهاز مستقل متخصص هو ضمان الحرية ، بينما وضع السلطات خاصة التنفيذية والتشريعية فى يد الملك يؤدى الى فقدان الحرية . واذا اتحدت السلطات الثلاث فى يد واحدة يصبح النظام على درجة متطرفة من الاستبداد ويضرب مثلا لهذا تركيا ونظامها السياسى ، كما أنه بالنسبة للسلطة القضائية فلم ير أن تترك لقضاة مهنيين بل يجب أن تكون فى يد محلفين ، على ان يختار المحلفون من نفس طبقة المتهمين ضمانا لحريتهم .

---

(٨) انظر ولمزيد من المعلومات ، المرجع السابق ، ص ٥٨٦ – ٥٩٠ .

أما عن السلطة التشريعية فيجب أن تقتصر في يد الشعب ضمانا للحرية بحيث يصبح كل مواطن حاكم نفسه وحيث ان هذا من المستحيل تطبيقه في الدول كبيرة الحجم فانه يجب أن يقام مجلس تشريعي لممثلي الشعب بدلا من اجتماع الشعب كله . وهؤلاء الممثلون ينتخبون لتمثيل دوائر معينة بدلا من تمثيل الدولة ككل ، أي بحيث يعكسون رغبات الشعب في مناطقهم المحلية ، حيث الأفراد في منطقة معينة هم الأكفاء في اختيار من يمثلهم .

وبالنسبة للسلطة التنفيذية فتترك في يد الملك حتى يكون له حرية الحركة وتركها في يد واحدة أفضل من تركها في يد العديد من الأفراد ورأى أن وضعها في يد العديد من الأفراد المستبدين من السلطة التشريعية فيه قضاء على الحرية . وفي الوقت الذي يجب ان تجتمع فيه السلطة التشريعية دوريا فان السلطة التنفيذية تجتمع على الدوام ، وهي وان تركت في يد الحاكم الواحد كلية الا أنه يجب أن تخضع للرقابة من السلطة التشريعية . وعلى هذا فان نظام فصل السلطات يتوقف على الموازنة بين تلك السلطات حتى لاتطغي أي منها على الأخريات أي حتى لاتعطى أي منها صلاحيات كبيرة على حساب السلطتين الأخريين .

فضلا عن هذا فان فصل السلطات يتوقف أيضا على رقابة كل منها للأخريات حتى تضمن عدم استبدادها . فالسلطة التنفيذية تقوم بالرقابة على السلطة التشريعية عن طريق ما لها من حق الاعتراض ، والسلطة التشريعية تكون لها بعض الاختصاصات القضائية . كما أن المجلس التشريعي الذي يتولى السلطة التشريعية عند مونتسكيو يتكون من مجلسين أعلى وأدنى وكل منهما يقوم بالرقابة على الآخر .

وقد تناول مونتسكيو في مجال تحليله لتوازن السلطات والرقابة بينها دور الجيش مؤكدا على ضرورة أن يكون الجيش مرتبطا ارتباطا وثيقا بالشعب في منع السلطة التنفيذية من أن تستخدمه في قهر الشعب نفسه . بمعنى أن الجيش يجب الا يدعم السلطة التنفيذية حتى لايساعد هذا في استبدادها بالسلطات الأخرى ، كما يجب أن يخضع للرقابة حتى لايقوم

بانقلاب عسكرى يأتى بحكم استبدادى . وتلك الرقابة تتحقق عن طريق ابعاده عن السياسة تماما بعدم اعطائه سلطات كبيرة وكذلك عدم اعطائه فرصة التمركز فى مواقع معينة تمكنه من القيام بالانقلابات . وقد ذهب مونتسكيو الى حد اعطاء السلطة التشريعية الحق فى حل الجيش .

ويؤكد مونتسكيو أن الحرية السياسية للمواطن تتمثل فى هدوء البال الناتج من تأمين كل شخص على نفسه وممتلكاته ، أى أمنه فى ظل النظام القائم ، ولتحقيق هذه الحرية يجب أن تنظم الحكومة بحيث تضمن ألا يخشى أى فرد من أى فرد آخر . وفى حالة اتحاد السلطات خاصة التشريعية والتنفيذية فى شخص واحد فلن تكون هناك حرية بل سيكون هناك استبداد سيتمثل فى الاستبداد بالقوانين وتطبيقها وفقا لأهداف واضعيها وسيكون فى رأيه بالضرورة نهاية لكل شىء ، وذلك إذا مارس السلطات نفس الشخص أو نفس الهيئة سواء كان النبلاء أو الشعب . وبالتالى فان اهتمام مونتسكيو بالحرية مرتبط تماما بمبدأ فصل السلطات الذى يعتبر الضمان الأكيد لها .

الحقوق المدنية :

أما عن الحقوق المدنية فقد تناولها فى مجال تحليله للحرية أيضا . فقد رأى تعديل القوانين المدنية والاجراءات بحيث يعطى الأفراد حماية كبيرة فى مواجهة الأخطاء القضائية التى قد تتخذ بمعنى أن عقوبة الاعدام يجب ألا تطبق على أساس شاهد واحد فقط ، وان الادانة بالخيانة يجب أن تؤخذ بحرص شديد وان تتمشى العقوبات مع طبيعة الجريمة التى تتميز بالعنف أما الغرامات فتوقع فى حالة المخالفات الخاصة بالملكية ، كما أن العقوبات المعنوية يجب أن تؤخذ أيضا بالحسبان .

الرق :

تناول مونتسكيو موضوع الرق ، حيث هاجم الرق والأساس الذى دافع به الكثيرون عنه ، باعتباره فى رأيهم مؤسسة طبيعية ولازمة . أما بالنسبة لمونتسكيو فقد اعتبره مؤسسة مصطنعة وشيئا ضارا بالمجتمع وانه يقيد التطور الذاتى فى كل من العبد والسيد على حد سواء ويشجع سوء

المعاملة من جانب البعض[٩] . كما أنه يوضح أن الأسير فى الحرب لايمكن أن تطبق عليه العبودية على اساس أنه تعاقد بحيث فقد حريته فى نظير المحافظة على حياته - ان هذا الرأى تبعا لمونتسكيو ليس دقيقا فان المنتصر ليس له الحق فى السيطرة على حياة المهزوم كما أن المهزوم بفقده حريته فانه كأسير يفقد صلاحيته فى الدخول فى تعاقد ، وبالتالى فانه بدخوله فى مثل هذا التعاقد يكون فى الواقع خارجا عنه . من ناحية أخرى فإن تبرير العبودية على أساس الشراء والبيع غير معقول أيضا على أساس أن البيع يتطلب الحصول على ثمن بينما العبد لايحصل على أى ثمن لنفسه . وعليه فان الرق لايعتبر مؤسسة طبيعية وانما مؤسسة مصطنعة . والانتاجية فى المجتمع الحديث يمكن أن يصل اليها الفرد عن طريق العمل الحر فى أوربا الحديثة ، وبالتالى لن يكون هناك داع للرق . بل أنه من المفروض قيام مؤتمر دولى للقضاء على تجارة الرقيق . وقد كان سباقا

لعصره فى هذا المجال وان كان من الملاحظ أن هناك تناقضا كبيرا فى آرائه فى مهاجمته للرق حيث يبدو أنه يقصد به الرق بالنسبة للأوربيين لا بالنسبة للشعوب الأخرى ، حيث انه وهو رائد فى الدفاع عن محاربة الرق فلسف استخدام الأفريقيين كرقيق بل اعتبر انه من الطبيعى والضرورى استخدامهم ففى «روح القوانين» نجد مونتسكيو رائد الدفاع عن الحقوق ومن أشد المناهضين للرق يدافع فى نفس الوقت عن اخضاع الأفريقيين لتجارة الرقيق بل ويبررها ويرشدها بطريقة بعيدة عن الرشد والانسانية مع صيغها بصيغة مسيحية ، فيقول : «اذا طلب منى أن أدافع عن حقنا المكتسب لاتخاذ الزنوج عبيدا ، فانى أقول ان شعوب أوربا بعد أن أفنت سكان أمريكا الأصليين ، لم تر بدا من أن تستعبد شعوب

---

(٩) ففى قول مونتسكيو : «الرق فى معناه الصحيح هو وضع حق يبلغ من جعل انسان ملكا لآخر ما يكون به هذا سيد حياته وأمواله المطلق ، وليس الرق طيبا بطبيعته فهو غير مفيد للسيد ولا للعبد لانه لايستطيع صنع شىء عن فضيلة وغير مفيد للسيد لأنه يألف مع عبيده جميع أنواع العادات السيئة ، لأنه يتعود من حيث لايشعر فقدان جميع الفضائل الخلقية لأنه يصبح عاتيا ، متسرعا ، قاسيا ، غضوبا ، شهوانيا ، جائرا» .
المرجع السابق ، الجزء الثالث ، الباب الحادى عشر .

أفريقيا لكى تستخدمها فى استغلال كل هذه الأقطار الفسيحة ... والشعوب المذكورة ماهى الا جماعات سوداء البشرة من أخمص القدم الى قمة الرأس وأنفها أفطس فطسا شنيعا بحيث يكاد يكون من المستحيل أن ترثى لها ، ولايمكن للمرء أن يتصور أن الله سبحانه وتعالى وهو ذو الحكمة السامية قد وضع روحا وعلى الأخص روحا طيبة فى داخل جسم حالك السواد ... إن من المستحيل أن نفترض أن هؤلاء الناس بشر ، لأننا إذا أفترضنا أنهم بشر فإننا سنبدأ فى الاعتقاد بأننا لسنا مسيحيين»[١٠] .

أهمية الظروف البيئية ونسبية القوانين :

من ناحية أخرى فان اهتمام مونتسكيو بنسبية القوانين ادى الى التركيز على نسبية الحكومات . فقد نظر إلى المجتمعات باعتبارها كائنات بيولوجية طبيعية ، وعليه فهى مختلفة ومن ثم فقد اراد أن يفسر اختلافاتها .

بمعنى أنه تناول أهمية البيئة وأثرها على التنظيم السياسى والاجتماعى ويعتبر هذا من أهم اسهامات مونتسكيو - فهو يعطى أهمية خاصة لاختلاف المناخ وأثره على اختلاف الأفراد - حيث يؤثر مباشرة على انسجتهم وسلوكياتهم[١١] ومن ثم أثره على النظم السياسية . والحرية السياسية فى رأيه توجد بصفة عامة فى المناخ الأقرب للبرودة وفى الطقس المتغير حيث الأفراد فى حركة ونشاط . أما فى المناخ الحار فالأفراد فى خمول وفى حاجة للعبيد للقيام بالعمل . وفى هذا يوضح كيف أن المناطق الشمالية فى آسيا سيطرت على المناطق الحارة فى الجنوب . بينما فى أوربا فان اقتراب المناخ من البرودة والتقارب بين مناخها لم يتح لأى منها السيطرة على الأخريات .

أما بالنسبة لمدى خصوبة الدولة ، فقد تناول أثرها على نظام الحكم بها موضحا أن حكومة الفرد الواحد توجد غالبا فى البلدان الخصبة ، بينما البلدان غير الخصبة فتوجد بها حكومة الجماعة ، أما المناطق الجبلية

---

(١٠) Montesquieu, De L'Esprit des Lois, op . cit . . Troisième Partie, Livre xv, 5 , p . 620

(١١) انظر المرجع السابق ، ص ٦١٣ - ٦١٨ .

فتسود بها الحرية : «حيث تكون الحرية هى المتاع الوحيد الذى يدافع عنه الأفراد» .

اختلاف الأديان : وأثرها على اختلاف النظم السياسية .

فالمسيحية يراها متمشية مع الحكومات المحدودة والمعتدلة بينما الاسلام ، وقد أطلق عليه «المحمدية» فانه أفضل فى الحكومات المستبدة فى رأيه . وبالنسبة للكاثوليكية ، فقد رأى أنها أفضل للملكيات أما البروتستنتينية ، فهى أفضل للجمهوريات(١٢) .

وقد أكد على أهمية التسامح الدينى فى كل الحالات «لاسيما عند تعدد الأديان»(١٣) ، مع ضرورة تدخل الدولة لضمان تحقيق ذلك . وأيا كانت الديانة التى يدين بها الحاكم فى الدولة فإن مونتسكيو يؤكد على وجود علاقة ارتباط بين تدين الحاكم وعدله وبنفس المثل الحاد الحاكم ومدى ظلمه واستبداده بل إن العلاقة بينهما طردية . وهو يؤكد على هذا بقوله : «ويعد الأمير الذى يحب الدين ويخشاه كالأسد الذى يذعن لليد التى تلاطفه أو للصوت الذى يسكنه ، ويعد الأمير الذى يخاف الدين ويمقته كالوحوش التى تقرض القيد الرادع لها من الانقضاض على المارين ، ويعد الأمير الذى لادين له كالحيوان الهائل الذى لايشعر بحريته إلا اذا مزق وافترس»(١٤) .

مساهمات مونتسكيو فى الفكر السياسى :

يعتبر فى افكاره سباقا على عصره خاصة فى مجال الفكر الغربى وان كان من الملاحظ أن تعميماته الخاصة بالدول غير الأوربية تتميز بعدم الدقة نظرا لظروف العصر وصعوبة الاتصال والمواصلات . فضلا عن

(١٢) انظر المرجع السابق : ص ٦٩٨ - ٦٩٩ .

(١٣) ففى قول مونتسكيو : «ومن المفيد ، اذن ، أن تطلب القوانين من هذه الاديان المختلفة ألا يكدر بعضها صفو بعض فضلا عن عدم تكدير صفو الدولة ، ولايعد المواطن مطيعا للقوانين مطلقا باقتصاره على عدم تكدير كيان الدولة ، بل يجب عليه ، أيضا ألا يكدر أحد من المواطنين أيا كان» .

(١٤) انظر : المرجع السابق ، الجزء الخامس .

أنه لم يقم آراءه على الدراسة التجريبية على خلاف ابن خلدون . ومن المعروف أن ابن خلدون كان الرائد الأول فى تحليله نظرية المناخ كما طور آراء أخرى لم يتناولها مونتسكيو فيما يتعلق بنظرية العمران . ومع هذا فان مونتسكيو قد أسهم اسهاما كبيرا فى الفكر السياسى عن طريق تناول مبدأ فصل السلطات مع التأكيد على أهمية الرقابة والتوازن بينها .

كما أن مونتسكيو أكد على الأبعاد الاجتماعية مما ترك بصماته على آرائه فى نسبية القوانين ونسبية الحكومات وحتى نسبية القيم . وقد بدت هذه المساهمات الأخيرة فى دراسة الحكومات المقارنة بعد الحرب العالمية الثانية . ومونتسكيو خرج بحقل استقراء التاريخ من الأبعاد أو المحدوديات الزمنية والمكانية المحددة بالمطالعات والرحلات حيث درس بشمول التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى كل زمان ومكان . فهو لم يسترسل فى محاولات ميتافيزيقية على نحو ما ذهب اليه من يتصورون الانسان تصورا تجريديا كما لم يقف مثل غيره عند حد تناول بعض الشعوب فى أحوال خاصة ولكنه تناول جميع سكان العالم وتطرق لأحوالهم الحقيقية والعلاقات بينهم كل حسب ظروفه البيئية المؤثرة . وقد كان منطلق مونتسكيو «نظرية القانون الطبيعى» حيث استخدم هذه النظرية التى سيطرت على الفكر الغربى منذ مابعد أرسطو . ولكنه تميز بتخطيها وكان سباقا على عصره فى هذا المجال ولم يقدر منهجه فى هذا المجال الا فى القرن ١٩ بعد نمو المدرسة التاريخية . وقد رأى أن العدالة المجردة كانت سائدة قبل ظهور القانون الوضعى الذى هو نتاج لتكيف القانون الطبيعى مع الزمان والمكان تاريخيا وجغرافيا على التوالى . والحكومة مثلها مثل القانون حيث ترتبط نشأتها ونوعها بالمكان والزمان ، فقد ركز على نسبية القوانين ونسبية الحكومات ونسبية القيم ولم يؤمن بالعالمية بل بالاختلافات والتميز عامة فقد أكد على النسبية المعنوية .

وخلاصة الأمر أن مونتسكيو وان كانت آراؤه فى كثير من الحالات لاتتسم بالدقة أو الموضوعية الا أنها استخدمت كالقاعدة التى تقوم عليها الدساتير فى العالم منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم . وتتمثل أهم مساهماته أساسا فى نظرياته فى مبدأ فصل السلطات ، فضلا عن تعميماته

فى مجال الحكومات المقارنة.وأثر البيئة على النظم السياسية وبالطبع على القيم والقوانين السائدة - الأمر الذى تمثل فى «الاتجاه الايكولوجى «Ecological Approach» الذى تبلور بوضوح بعد الحرب العالمية الثانية . ومونتسكيو كثيرا ماينظر اليه فى الغرب على أنه المؤسس الحقيقى للمنهج التاريخى .

الفصل الخامس

ادموند بيرك Edmund Burke
(١٧٢٩ - ١٧٩٧)

يعد آخر مفكرى القرن الثامن عشر وأهم ما يعنينا من أفكاره هو مايتعلق بآرائه المعارضة للثورة والتى تعتبر رجعية الى حد كبير وتتمثل فى الوقوف فى وجه التغييرات الجذرية مع التأكيد على ضرورة الاصلاح والتغيير البطىء . بمعنى آخر فانه وان نشد الاصلاح فى اطار ماهو قائم إلا أنه رفض التغيير الجذرى الذى يطيح بالوضع القائم وعلاقات القوى القائمة . ومن هنا فقد هاجم بيرك الثورية عن طريق تحليل الثورة الفرنسية التى عاصر بعض أحداثها الدامية . والواقع فان التمادى فى الحكم الارهابى ترك آثاره القوية على آراء بيرك الذى عبر عن نظرية متكاملة فى المحافظة .

الظروف المؤثرة على أفكاره :

ومن الطبيعى أن بيرك قد تأثر الى حد بعيد بظروفه الشخصية وتجربته فضلا عن تأثره بظروف الثورة الفرنسية بأبعادها الدامية[١] . فقد ولد بيرك فى ايرلندا من أب بروتستنتى وأم كاثوليكية ولكنه عاش حياته السياسية فى انجلترا – أى أنه عاش فى مجتمع مخالف منتميا للأقلية الدينية . وقد درس القانون واهتم بالمسرح وعمل فى البرلمان ، وقد دخل مجلس العموم وانضم الى مجموعة من التقدميين الليبراليين ، وكان مجلس العموم يتميز بالانشقاقات كما كان الانتخاب يقوم على أساس ارستقراطى . وقد انتمى الى حزب الهويج . ومع أنه كان من الناحية النظرية ليبراليا

---

(١) انظر ولمزيد من المعلومات عن بيرك وافكاره : Eberstein, op . cit . , pp . 464 - 495 .

الا أنه لم يؤمن بالارتكاز على المبادىء الطبيعية والحقوق الطبيعية بل اعتمد على المنفعة الاجتماعية فى آرائه عن الدولة . هذا وقد اتخذ بيرك موقفا خاصا ضد السياسة الاستعمارية البريطانية ، وخاصة ضد شركة الهند الشرقية مما جعل الحكومة تدخل تغييرا فى سياستها .

وفى المرحلة الأخيرة من حياته ربط كتاباته بالثورة الفرنسية (١٧٨٩) التى عاصرها وكان آخر كتاباته هو «انطباعات عن الثورة فى فرنسا Reflections on the Revolution in France» الذى ظهر فى العام الذى تلاها ، وبالتالى فقد جاء كتابه الأخير هذا تعبيرا عن أهم أحداث العصر وهو الثورة الفرنسية .

وبيرك يعتبر من المفكرين القلائل الذين عملوا واقعيا بالسياسة ، فقد عاش معظم حياته كسياسى محترف وبالتالي فان أفكاره لم تأت كنتاج لدراسة بل كنتاج للخبرة بالدرجة الأولى وآراؤه جاءت كانعكاسات للأحداث وكانطباعات خاصة .

منهاجه : وكان منهاجه هو البدء من حدث وحيد والتحليل منه للوراء . وقد كان بيرك يسعى لاصلاح السياسة الانجليزية فى مجالاتها المختلفة وبالتالى فقد انتمى وباستمرار الى المعارضة ، ربما كان هذا لظروفه الشخصية . وكان محايدا بالنسبة للمجتمع الذى يعيش فيه مما مكنه من إبداء رأيه – وفى هذا يذكرنا بعدم الانحياز العاطفى لأرسطو فى كتاباته . كان بيرك كثير الشك فى الأهواء السياسية وفى العواطف الضخمة وان كان قد اعتبرها مهمة ولكنه اعتبر أن الأهم هو ضرورة وجود تحالف بين العقل والعاطفة ، وهو مايعرف حاليا بالأيديولوجية ، فأى من العقل والعاطفة وحده يخطىء وقد يدفع الفرد الى اتجاه معين متطرف ولكن كليهما معا يحققان توازنا فى تصرفات الفرد . وفى رأيه «أن الانسان مخلوق من أجل التأمل والعمل» وانه إذا ما أتبع طبيعته سيحقق النجاح فى كليهما .

وواجب السياسى فى رأى بيرك ، وهو فيلسوف ورجل حركة فى وقت واحد ، أن يوجد الوسائل اللازمة لتحقيق الغايات المثالية .

ومع أن بيرك بدأ بتبنى نظرية العقد الاجتماعى ولكن آراءه فيها جاءت بعيدة عن الوضوح والتحديد وان كان قد ظل مؤكدا على أن العقد أبدى ومقيد للأجيال ، مستخدما تلك الفكرة فى مهاجمة مبدأ الثورة فى حد ذاته .

آراؤه فى الثورة والاصلاح :

يوضح بيرك أن فكرة الحقوق الطبيعية للانسان التى نادى بها روسو أو حتى تلك التى تناولها لوك فكرة مجردة لاتقوم على الحقيقة وما الحقوق الطبيعية فى رأيه إلا من اختلاق الانسان ،فالعلاقات الاجتماعية وجدت مع الانسان ولم تطرأ عليه . وان محاولة تحديد حقوق الأفراد واستنباط دستور منظم منطقيا منها لن يؤدى الى حكومة يمكن أن يعيش فى ظلها الأفراد ويكونون أسعد . فاعلان حقوق الأفراد الطبيعية هو ببساطة «مختار الفوضوية» . حسب تعبيره .

وقد نظر الى أن المجتمع ليس مجرد تجميع آلى لمجموعات مختلفة داخلة فيه وقابلة للتبديل العشوائى من جانب أعضائه ولكنه بمثابة كائن طبيعى حى تتكون أعضاؤه بعمق من حياتها المشتركة مع ايقاع تغير ونمو متراكم خاص به(٢) . وبالتالى فان الاستعداد لتحطيم النسيج الاجتماعى أو تجربة ذلك يمتص كل قوة الحياة الاجتماعية . فالانقطاع العنيف وعدم الاستمرار يحرم الفرد من وجوده الاجتماعى : من الميراث وغيره من الحقوق والارتباطات . والمجتمع سيذوب فى رماد وتراب الفردية . فالمجتمع ماهو إلا شىء حى ينمو ويمتد نحو الماضى والمستقبل . وهو يرى أن إحداث تغييرات جذرية فى المجتمع يؤدى الى إفساد النمو الطبيعى وتعطيل التطور البطىء وذلك بقطع الاستمرار . وقد أكد على أن الأفراد والساسة ليس لديهم القدرة الكافية على التنبؤ بالمستقبل ورؤية آثار التصرفات فى الأمد البعيد ، وعليه فان أضمن الحلول يجب ألا يبنى على المجازفة أو على العواطف والأحقاد بل يجب أن يبنى على المجتمع وما ورثه من قيم سابقة .وقد رأى بيرك أن المجتمع فى كافة أشكاله عبارة

---

(٢) انظر : Thomson, op . cit . , 123

عن تعاقد ومشاركة بين من ماتوا والموجودين والذين سوف يولدون . ومن هنا فالمجتمع يتميز بالاستمرار من جيل لآخر ولايمكن لقلة فى أى جيل من الأجيال الادعاء والقول بأنها ستأتى بعهد جديد أو تأتى بالجديد الذى يقلب المجتمع رأسا على عقب ويفتح الطريق الى أوضاع مختلفة تماما عما ورثه المجتمع . وفى حالة احتمال تغييرات جذرية بالشكل المذكور سيتلوها بالضرورة رد فعل عكسى . وقد تأثر بيرك - كما سبق أن ذكرنا - بالثورة الفرنسية وما تبعها من بعض الأحداث الدامية . وعليه فان بيرك يهاجم «يوتوبية الثورة» وسعيها المتطرف الى تجديد أنسجة المجتمع مؤكدا على أن مثالية كهذا تفتح هوة لايمكن وصلها بين ماهو قائم وما يجب أن يكون . فالجوانب المعنوية فى رأيه فى أبعادها الخيرة والسيئة ، ومميزاتها ومساوئها لايمكن أن تكون واضحة تماما فهى لاتتمثل فى بياض ناصع وسواد فاحم . والأهداف الاجتماعية فى أحسن المجالات يجب أن تقوم على التقييم والمساومة . كما ذكر أن الحرية - وهى المثالية الثورية العظيمة - تعتبر إحدى الفضائل الهامة التى يرجى تحقيقها ، ولكن هناك فضائل أخرى يجب عدم إهمالها مثل العدالة والسلام والنظام ، وهى فى الواقع لاغنى عنها لحقيقة الحرية نفسها .

وقد أكد بيرك أن حقوق الفرد أو حقوق الانسان التى رفعت الثورة الفرنسية شعارها تعتبر كلمة جوفاء ، وأن الأهم ليس الشعار نفسه بل التطبيق ورفع مستوى معيشة الأفراد . وهو يشير فى هذا المجال الى أن التغيير الجذرى وان كان يحدث فى الواقع إلا أنه يفسد المجتمع . فقد آمن بالاصلاح ويعنى به الاصلاح البسيط وليس القفز . كما امن بالتغيير الملائم للظروف وليس المصحوب بالطفرة . ومثل هذا التغيير فى رأيه هو التلائم فى الأمد الطويل وهو المؤدى الى الاصلاح فى المستقبل كما أن مثل هذا التغيير البطيء لن يحمل الأجيال القادمة أعباء . وهو يوضح أن الاستمرار التاريخى للجماعة يفرض تغييرا مستمرا ولكن التصرف السياسى لايجب أن يتم فى ظل روح الأختراع الحر والتجربة ولكن فى ظل ثقافة وتقاليد النمو الداخلى للمجتمع : وفى رأيه أن الصورة المناسبة هى صورة البستانى الذى يرعى النمو وليس المهندس الذى يجرى

تجارب ويقوم بعملية الانشاء[٣] .

وعليه فقد كان بيرك في جانب التعقل والحرص فى التغيير مهاجما الاندفاع السياسى ، وبالتالى فقد أيد الثورة فى انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية لأنها نتجت عن التطور البطىء الحريص ، بينما عارض الثورة الفرنسية لأنها نتيجة تغيير شامل جذرى ؛ فهى قائمة على نظرية تخاطب العقل : هى نظرية حقوق الانسان ، وباسم العقل تضع جانبا التقاليد والممارسات السائدة لقرون . وبينما يرى المؤرخون أن الأحداث التاريخية فريدة ولاتتكرر ، رأى بيرك - بنظرة السياسى المجرب - أنه من الممكن تعميم ظاهرة خاصة على حالات مشابهة ، وهذا ماطبقه على الثورة الفرنسية .

وفى تأكيده على أولوية الواجبات على الحقوق يوضح بيرك أن المجتمع قد يكون أساسه الأصلى التعاقد ولكن بمجرد قيام الحكومة فانها لاتعتمد على مجرد موافقة الأفراد على عملها ، أو أن سلطتها لاتستمد من الارادة الشعبية . فكل فرد عليه واجب طاعة واحترام المؤسسات السياسية والاجتماعية التى يجدها قائمة وأن الذين ينادون بأن الفرد حر فى طاعة أو معارضة تلك المؤسسات ينادون ببساطة بالفوضوية والتحلل السياسى . وأنه من الضرورى الاعتراف بالالتزام باحترام القانون لأنه إذا لم يتوافر ذلك فلن تكون هناك قاعدة للاستقرار السياسى . وعلى عكس افتراضات معظم مفكرى العقد الاجتماعى فان التزاماتنا لاتعبر دائما - وفقا لرأى بيرك - عن ارادتنا الخاصة ولاتنبع من اتفاقاتنا التى تعبر عن هذه الارادة . فالرابطة بين الآباء والأبناء ليست اختيارية وانما هى طبيعية ، ومع ذلك تفرض الالتزامات على الجانبين . وبنفس المثل فان مولد الفرد فى مجتمع مايفرض بعض الواجبات عليه «فمكان كل فرد يحدد واجبه» .

مهاجمته للمبادىء الثورية :

هذا وقد هاجم بيرك بعض المبادىء الثورية ، خاصة مايتعلق

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

بالسيادة الشعبية وحق الشعب فى تغيير الحكومة وفقا لرغبته ، وكذلك صوت الأغلبية كتعبير عن الارادة العامة والحاجة للمساواة السياسية والدستور المكتوب . بل إنه أكد على سمو المبدأ الارستقراطى على الديمقراطى وأن الزعامة فى الجمعية الواسعة - ذات الأساس الشعبى - يجب أن تأتى من أولئك المتميزين بحكم الذكاء أو الغنى أو نبالة المولد : أى الذين يكونون «ارستقراطية طبيعية» . فهؤلاء يجب أن يكون لهم نفوذ خاص فى المجتمع أكثر مما قد تعطيه لهم نسبتهم العددية الى مجموع السكان حتى لاتضيع مساهماتهم وسط أصوات الجماهير العريضة الجاهلة ، حيث ان فى ذلك عدم عدالة شديد .

وقد أبدى بيرك تبجيله للمؤسسات السياسية العتيقة أى التى تطورت تدريجيا . ويؤكد على أن التغييرات الطفيفة غير الواعية التى تمت على مر العصور وعلى أساس التطور السياسى البطىء تعبر عن الآمال والحاجات الخاصة بأمة معينة وتتبلور تدريجيا فى اطار قانونى متقبل ودستور غير مكتوب وتمثل الحكمة العميقة للجنس . وقد كان معجبا بالدستور الانجليزى كرمز للامتياز والحكمة السياسية حيث تتوازن فى ظله السلطة والحرية وتحمى الحياة والملكية ولكن ليس عن طريق مبادىء عامة بل عن طريق عمل القانون ، كما تعمل السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية على الرقابة والتوازن. والحاجة الى المساومة المستمرة تمثل أساسا أكثر قوة ومتانة للحكومة من تطبيق المبادىء المجردة . ومن رأيه أن الدستور يضمن الاستمرارية حيث يقوم على مثالية الاستمرارية .

تعريف بيرك للحزب السياسى :

وقد كانت كتابات بيرك تعكس باستمرار طابع المعارضة والنقد للتنظيمات وللشخصيات السياسية وقد كتب فى وقت ظهور حزب الحكومة وبالتالى كتب عنه بمفهومه الحديث . وقد كان من أوائل الذين كتبوا عن الحزب بطريقة مسلسلة ومازال تعريفه للحزب مستخدما فقد عرفه بأنه : «اتحاد بين مجموعة من الأفراد بغرض العمل معا لتحقيق الصالح القومى وفقا لمبادىء خاصة متفقين عليها جميعا» .

أهم مساهمات بيرك :

وبصفة عامة فان افكار بيرك تتضح فى اطار آرائه الخاصة بالتقليدية والمحافظة وأولوية الواجبات على الحقوق وان كان البعض يعتبره يمثل ردة في الاتجاه الليبرالى الغربى خاصة معالجته للقيود الواردة على الحرية الا أنه فى الواقع يمثل نظرة موضوعية لواحدة من أهم الظواهر فى النظم السياسية والفكر السياسى وهى : الثورة . وتعتبر آراؤه الى حد بعيد مكملة لما جاء به أرسطو ، وبالتالى فانها تختلف جذريا مع ما جاء به لينين من بعده .

الفصل السادس

هيجل Georg Wilhelm Hegel
(١٨٣١ - ١٧٧٠)

يعتبر هيجل من المفكرين الذين تركوا آثارا هامة فى الفكر والحياة السياسية . وكان رائدا للمدرسة الألمانية وقد بني ماركس أفكاره على نظريته وان كان قد قلبها رأسا على عقب ولكن الأساس خاصة فيما يتعلق بالجدلية مرجعه هيجل .

وأهم ما جاء به من أفكار يدور حول تفخيم إن لم يكن تقديس الدولة . ومازالت أفكاره تمثل جزءا هاما من تراث الفكر الألمانى .

نشأ هيجل نشأة عادية ، فقد جاء من عائلة بورجوازية وكان ابن موظف كبير في الدولة . ولم يكن مهتما أساسا بالفلسفة ولا بدراستها ولكن كان اهتمامه الأصلى بدراسة اللاهوت والتاريخ وان كان قد أصبح فى عام ١٨١٦ استاذا ورئيسا لكرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج .[١] وقد قضى حياته بالاكاديمية ولم يعمل بالسياسة وان كان له احتكاك بالحياة السياسية اليومية ولكنه أصبح فيما بعد - بتشجيع من فردريك الثالث - فيلسوف الحياة الألمانية . أى أن هيجل أمضى حياته كفيلسوف محترف . وقد عمل هيجل على التصدى وعلاج بعض المشاكل التى بدأت تتضح فى القرن التاسع عشر ، وقد كانت نظرياته فى وقت كان فيه تيار الرجعية قد تقهقر من أوربا وسيطرت الملكية والقومية .

---

(١) انظر : د . زكريا ابراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة ، عبقريات فلسفية ، القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٧٠ ، ص ٨٧ . وقد أشارت بعض المصادر أنه عين استاذا للفلسفة بجامعة برلين عام ١٨١٥ خلفا لفخته .
ولمزيد من المعلومات عن حياته وكتاباته انظر المرجع السابق ، ص ٣٣ - ٩٧ .

وفى كتاباته نجد فكرة القومية المبنية على الدولة العضوية . ولقد عاصر الثورة الفرنسية ورأى أنها مرتبطة بأشياء أخرى عاشت فى القرن الثامن عشر . وقد تأثرت أفكاره بتيارين أساسيين : هما الفكر اليونانى من جهة والثورة الفرنسية وأفكار روسو - فيلسوفها - من جهة أخرى . ولكن حماسه للثورة الفرنسية يخمد بعد وصول الديكتاتورية اليعقوبية بعدها الى أقصاها وبالتالى ينتقل هيجل من فيلسوف ثورى هدام الى فيلسوف محافظ .

الفلسفة والواقع والتطور :

وقد اعتبر هيجل أن الفلسفة تقوم على التعرف على ماهو قائم فعلا لامحاولة فرض أشياء وأفكار على العالم . وان الشيء المنطقى هو المقترن بشيء قائم وموجود فى الواقع . فلم يفصل هيجل بين ماهو كائن وما يجب أن يكون ، وأكد على أن الموجود حقيقى والحقيقى موجود . وقد بنى منهجه الفلسفى على أن : «ماهو فكرى واقعى وأن ماهو واقعى فكرى»[٢] .

وذكر هيجل أن الفلسفة السياسية لاترتبط بما يجب أن يكون ، حيث ان الفيلسوف لايجب أن يرسم مشروعاً خياليا يختفى وراء الحقيقة ولكن يجب عليه أن يحلل ماهو واقع فعلا . كما رأى أن مقدرة الافراد على تفهم العالم محدودة وان مهمة الفلسفة هى التفهم والتفهيم فيما يتعلق بالتطورات المختلفة فى العالم . كما ذكر أن الشئون الانسانية أشكال من التواجد يمكن تفهمها فى ظل مفهوم الاستمرار والصيرورة . كما بين أن الظاهرة المعنية لا تأخذ صفاتها أو مميزاتها من كونها فريدة ولكن من مكانها فى عملية التطور . ولم يؤمن هيجل بالفردية التى اجتاحت الفكر الأوربى منذ القرن ١٧ . وعلى هذا فقد أكد أنه لايوجد فى العالم شيء له وجود حقيقى إلا إذا ارتبط بعملية التطور . وتركيز هيجل هذا على الاستمرار والتطور جعل البعض يضيفه الى قائمة الاتجاه المحافظ . وقد

(٢) د . محمد عبد المعز نصر ; فلسفة السياسة عند الألمان : دراسة فى الفكر الالمانى الحديث ، بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ ، ص ٥٨ .

أكد هيجل فى هذا المجال على أن تفهم المجتمع لايكون بتجزئته الى عناصر - وذلك على خلاف الاتجاه الذى كان شائعا فى ذلك الوقت - ولكن بأخذ الموضوع كله فى عملية التطور .

رأى هيجل فى الجدلية الفلسفية والتاريخية :

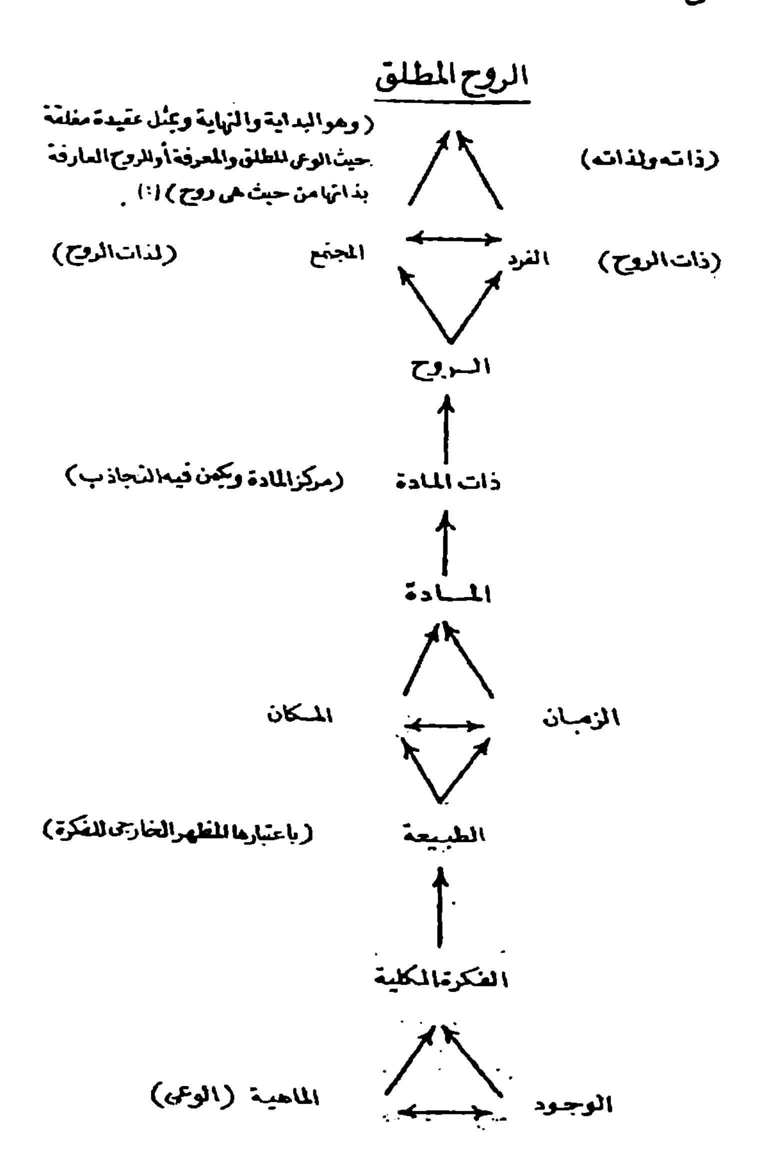
نظر هيجل الى التاريخ على أنه ممكن أن يكون له معنى وتمييز فيما يتعلق بالعلاقة بين تعايش التنظيمات أو المؤسسات أى أنه فى رأيه يمثل تماسكاً على مر الزمن . كما أوضح أن التاريخ له ميزة أساسية هى الحتمية . كما أكد هيجل أيضا على أن التاريخ له أيضا منطق وأن طريقة تفهم العالم لا تكون إلا بالنظر الى ماهو متناقض وماهو غير متناقض من الأمور وهذا مايسميه بالأسلوب الجدلى أو الديالكتيكى . والمعنى القديم لهذا الأسلوب هو أنه تفكير يقوم على التوفيق بين المتناقضات والمتعارضات أو الأضداد فى اطار مفهوم التوليد . وقد اراد هيجل من وراء اتباع هذا الأسلوب الوصول الى طريقة لتبرير التغيير . ومع أن المفكرين اليونانيين القدماء استخدموا الديالكتيكية[٣] - من ذلك ما يبدو فى محاورات افلاطون - إلا أن هيجل هو الذى أرسى دعائم الديالكتيكية كمنطق فلسفى لدراسة الظواهر العامة .

والمنطق الجدلى - الديالكتيكى - قائم على التسليم بوجود العلاقات بين الأشياء والتناقضات بينها : وهو فى هذا يأتى عكس المنطق الصورى والفلسفة الميتافيزيقية التى تنادى بأن الأشياء قائمة بحد ذاتها ولايوجد علاقات بينها ، وبالتالى لايعترف بالتناقضات فى الوجود أو الفكر .

وعليه فالمنطق الجدلى يسلم بوجود موضوع أو نظرية أو أطروحة Thesis ، ونقيضها Anti - thesis ونقيض النقيض الذى لايأتى من فراغ بل كنتيجة للتوليف Synthesis بين النظرية ونقيضها . وبالتالى فالمنطق الجدلى على خلاف المنطق الصورى قائم على الديناميكية وليس الاستاتيكية وذلك بالنظر الى أن كل شىء فى حركة وتغير .

(٣) وكلمة ديالكتيك أصلها يونانى فهى مشتقة من «Dialegestia» التى تعنى الالتقاء للمحاورة بهدف الاقناع القائم على البرهان . وبالتالى فقد أصبحت كلمة ديالكتيك تعني لفظيا فن البرهان .

ويمكن تبسيط أهم أبعاد الجدلية من الناحية الفلسفية عند هيجل فى الشكل التالى :



---

(٤) وهي تتمثل فى ادراك المطلق بواسطة العقل البشرى : والمطلق والله عند هيجل لفظان مترادفان ، فهى تقع فى دائرة الدين حيث لاتخرج عن معرفة الله .
لمزيد من المعلومات انظر ولتر ستيس ، فلسفة هيجل ، فلسفة الروح ، المجلد الثانى ، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ .

فالموضوع أو النظرية عند هيجل كنقطة بداية هى الوجود : حيث الروح توجد أول ما توجد على نحو مباشر وهى تمثل معطى تاريخيا هو عبارة عن الوجود المميز لشعب ما أو لجماعة ما داخل هذا الشعب على أن يكون لدى أفرادها وعى بذاتها وتميزها .

والفلسفة الجدلية هى التى تؤدى عند هيجل الى تحرير الفرد من سلطة الحس وتحرير العالم من سيطرة الواقع الظرفى - حيث هذا الواقع يتسم بالجمود ولايتمشى مع تطور حركة التاريخ . فالواقع الحقيقى للمجتمع - أى الواقع الحركى - يتطلب لبلورته وتجسيده جعل الواقع الظرفى يتمشى مع الجدلية التاريخية التى هى الوعى بالحرية .

هذا وقد قدم هيجل تحليلا كاملا لروح العالم «Welgeist» - فى حركتها وصيرورتها - والاتجاه نحو الروح بدءا من النفس الى الوعى أو الشعور . وقد استخدم الجدلية فى وصف تاريخ الحضارة البشرية الشاملة ، سواء فى جوانبها البسيطة : المعرفة الحسية او التجريبية ، أو فى أعلى جوانب المعرفة : المعرفة الفلسفية أى معرفة المطلق .

وعليه فقد حاول أن يوضح قيمة الحركة المستمرة فى العالم والأنظمة السياسية والاجتماعية ذاكرا أن الأشياء يمكن أن يكون لها معنى اذا نسبت الى غيرها ، أى أنه حاول أن يفسر التغيير فى العالم بالاستناد الى المنطق الجدلى على أن الاشياء بطبيعتها متغيرة .

وبالتالى فقد هدف من تحليل التاريخ الى التأكيد على النسبية لا الاطلاق ورأى أن الأشياء فى تغيرها تتحول الى نقيضها بل إنها فى النهاية تتحول الى أشياء جديدة تختلف عن الأصل والنقيض . وقد رأى هيجل أن تاريخ العالم يتبع مملكة الروح» ، وان للروح طبيعة حتمية تفرض هدفا وخطة تعمل تلقائيا وذاتيا لتحقيقها وانها فى عملها هذا تحقق الحرية الحقيقية فى رأيه . فالحرية هى طبيعة الروح وجانبيتها .

وبتطبيق هيجل للجدلية على التاريخ نظر الى التاريخ البشرى على أنه تاريخ صراع وتناقضات ، ومع هذا فهناك تناسق ومصالح وهناك حركة مستمرة : فهو يتميز بعملية ديناميكية على مر العصور وتغير

المراحل الى أعلى بحيث أن كل مرحلة تعتبر خطوة متقدمة على سابقتها فى التاريخ البشرى . **وفى حركة التاريخ فان المبدأ الأساسى الذى يفرض نفسه على التاريخ هو الحرية . فالتاريخ يمكن تعريفه على أنه نوع من التحقيق الديناميكى للحرية حيث أن هناك اتجاهاً مستمراً للسعى نحو الحرية ، باعتبارها الهدف المطلق للتاريخ .**

وقد ضرب مثلا بأنه فى الدول الشرقية القديمة : كان الحاكم المستبد هو وحده الحر أى أن الحرية تمثلت فى شخص واحد . ولكن هذه المرحلة انتهت وظهرت مرحلة جديدة تتمثل فى اليونان والرومان قديما حيث تحقق توسع فى الحرية وأصبحت مركزة فى القلة الارستقراطية . أما الحرية بمعناها المطلق فقد تحققت فى ظل الحضارة الغربية الحديثة ومثلها البارز الأسمى هو ألمانيا فى رأيه حيث أصبحت الحرية للجميع . **والدولة تمثل وحدة التاريخ وتتضمن أيضا روح التاريخ ، أما الفرد فهو أقل أهمية بالنسبة للتاريخ وذلك على خلاف ماذكره الكثير من المفكرين فالأفراد عبارة عن مجرد أدوات لعملية التغير التاريخى للدولة كما أنهم ليسوا دائما على وعى بعمل روح التاريخ .** ومن هنا فقد نبذ فكرة العقد الاجتماعى وأسسها الفردية ، بنظرته الى أن الدولة كائن طبيعى يمثل جزءاً من عملية التطور فى العالم وتطور الفكر أو الروح .

تعريفه للحرية :

إن الحرية بالنسبة لهيجل هى حرية الدولة أى تحقيق ذات الفرد داخل الدولة[٥] . أى أنها لاتعنى عدم فرض قيود على الفرد فى الدولة ، بل على العكس تعنى فرض قيود على الأفراد ، وذلك حتى يندمجوا فى الدولة . بمعنى آخر فالحرية تعنى أن ينصهر الفرد فى الدولة ويخضع لها كلية : فالدولة فى رأى هيجل أسمى من الفرد . وبالتالى فالحرية لاتعنى الحرية بالمفهوم الليبرالى السابق ذكره بل تعنى تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة فهو فى الواقع مهتم بحرية الدولة نفسها : فالدولة هى

(٥) من المراجع الهامة التى تعالج الأفكار السياسية لهيجل بوضوح وبساطة انظر :
John Plamenatz, Man & Society : A Critical Examination of some Important Social & Political Theories from Machiavelli to Marx, London, Longman, 1978 . pp . 216 - 268 .

الحرية عند هيجل وهى مصدر حريات الأفراد وتجسيد للحرية التى أطلق عليها «الحرية الرشيدة أو العقلانية» . وباختصار فان الحرية فى رأيه – والتى جعل التاريخ مجرد سعى للوصول اليها – قد أعطاها مفهوما خاصا . وهى لاتعنى عدم وجود قيود على تصرفات الأفراد ، ولكنها تعنى عمل الفرد كجزء من الدولة وأولوية الدولة فى مواجهة الأفراد . فقد أكد على أن الحرية الحقيقية للفرد تعنى قيامه بخدمة الدولة وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن . فالدولة هى التى تضفى عليه صفة المواطن الحر ان هو اطاع القانون ، الذى يعد الحالة الموضوعية للروح ، وهو الارادة الصادقة : فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه واستطاع أن يقضى على التناقض بين الحرية والضرورة ،ولن يكون هناك مجال للقسر.

السيادة ومنطق الدولة عند هيجل :

رأى هيجل أن السيادة فكرة مطلقة ، نظريا مصدرها الدولة ، وواقعيا يمارسها القائم بالسلطة . والدولة فى رأيه لايمكن أن تصنع فقد عارض فكرة النشأة المصطنعة للدولة حيث اعتبرها كائنا عضويا ينمو ويتمثل فى ارادتها المنطق الكامل . ومن هنا فقد أكد على أن الفرد لايمكن أن يحقق ذاته الا فى الدولة وان كل القيم فى الواقع ليست لصيقة بالفرد كما ارتأتها الليبرالية الغربية ، بل إنها لصيقة بالدولة لأن تحقيقها لايكون إلا فى ظل الدولة . والفرد يستمد كل ماله من قيمة حقيقية روحية من الدولة التى تعتبر «الفكرة المقدسة كما توجد فى الأرض» . كما انها هى هدف التاريخ وهى لاتحقق للفرد قيمته وصفته كمواطن فقط ، ولكنها تضفى عليه صفة المواطن الحر .

هذا ويختلف منطق الدولة عند هيجل عنه عند هوبز وغيره من مفكرى العقد الاجتماعى فى تأكيده على أن فكرة العقد الاجتماعى مبنية على خطأ . حيث أن بناء الدولة من جانب الأفراد مبنى على أساس ذاتى وهذا فى رأيه يعنى الفوضوية . أى أنه باقامتها على إرادة الفرد تبتعد عن الموضوعية الأساسية لتسيير الحكم . والدولة فى رأيه تنتج تاريخيا ، فهى عضوية وليست مصطنعة ، وهى شخص حقيقى وارادتها تعتبر أسمى

تعبير للعقل حيث انها توسط بين الحرية العامة والحرية الفردية . كما وجه هيجل نقده لفكرة الارادة العامة عند روسو(٦). حيث أكد أنها لايمكن أن تخرج عن مجرد ارادة المجموع ، أى مجموع ارادات الأفراد . وهى على هذا سوف تؤدى بالمجتمع إلى التحلل لأنها لاتخرج عن تجميع الارادات الفردية الأنانية . كما تعنى أن الأفراد يستطيعون الانتفاض على سلطة الدولة بسحب إرادتهم ، بينما الدولة لاتبنى على مجرد ارادة الافراد وبالتالى لاتقوم على امكانيتهم سحبها منها ، اذا رأوا فى ذلك صالحهم الشخصى : أى اخضاعها لارادة الأفراد التحكمية وهو الأهم .

والدولة عنده هى حقيقة فى حد ذاتها : فهى حقيقة الفكرة الأخلاقية . والدستور يحدد لكل دولة نظامها السياسى . وبالتالى فان دستور الدولة هو الشكل الذى يتفق مع روح الشعب وعلى ذلك فإن الافراد لايجب أن يخضعوه للتغيير تحكميا وفقا لارادتهم العارضة ، كما لايجوز استيراده من دولة أخرى(٧) . والدولة فى رأيه عبارة عن جهاز يوفق بين المعنويات الداخلية أو الذاتية للأفراد وبين العرف الخارجى والقانونى .

وقد آمن هيجل ايمانا مطلقا بالدولة وصل به الى حد تقديسها . اذ رأى أنها «تنتمى مباشرة لعالم الروح والفكر والارادة اللانهائى المطلق ونزهها عن كل تبرير آخر يرسم أصلها فى الواقع او فى مجال الفكر الفلسفى»(٨) .

السيادة والعلاقات الدولية :

وقد كان لهيجل وجهة نظر فى العلاقات الدولية تشبه ما جاء به مكيافيللى فى هذا المجال خاصة فى ضرورة الاستعمار والتوسع فالدولة

(٦) انظر :

Hegel, Philosophy of Right, translated by T. H. Knox, Oxford : At the Clarendon Press, 1942, p. 157 ff.

(٧) انظر : د . عبد المعز نصر ، فلسفة السياسة عند الألمان ... ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٥٦ . انظر ايضا : توشار ، مرجع سابق ، ص ٩٨٣ - ٢٩٣ .

فى رأيه تمثل الوحدة الأساسية فى العالم ، وهى ذات سيادة مطلقة وعليه فلا يجوز الحد من سلطاتها بل يجب إطلاق يدها فى علاقاتها مع الدول الأخرى . وقد نظر الى الحروب على أنها ليست أمرا خاطئا أو لاأخلاقيا – كما ينظر اليها المثاليون – حيث اعتبرها ظاهرة صحية وضرورية لتقوية الدولة فى الخارج ولتوحيد الجبهة الداخلية . فالحرب فى رأيه تجعل الدولة حاضرة فى أذهان المواطنين حيث تقوى مفهوم الجماعة وبالتالى فهو لم يتطلع إلى سلام دائم بل ولم يرغب فى هذا ، ومن ثم فقد أتهم بأنه يفخم الحرب(٩) .

واعتبر هيجل ان الدولة لها روح هى الطابع القومى . كما رأى أن كل دولة على مر التاريخ تركزت فيها روح العالم ، ومن هنا أصبحت لها أهمية ومكانة فى العالم . وقد اعتبر أن أسمى وضع وصلت اليه الحرية هو ماتحقق فى ألمانيا التى وصلت الى قمة التطور الى أسمى مرحلة للحرية بمفهومها عنده ، الأمر الذى لم تصل اليه أى دولة من قبل ، ولن يمكن الوصول اليه من بعد . وبالتالى لايكون هناك داع للتحرك للوصول لمرحلة أسمى حيث أوقف الجدلية عند حدود عصره بل دولته .

سلطات الدولة عند هيجل :

أما عن سلطات الدولة فهى ثلاث سلطات رئيسية :

السلطة التشريعية : وهى تمثل مصالح الكثرة .
السلطة الادارية : وتتضمن السلطتين التنفيذية والقضائية وتمارسها الطبقة الارستقراطية وتمثل مصالح القلة .
سلطة ملكية : وتتمثل فى الملك .

وقد أكد على أنه لايجب الفصل بين السلطات فصلا تاما لأن هذا يضر بالدولة .

أهم مساهمات هيجل فى الفكر السياسى :

وقد وجهت الى هيجل العديد من الانتقادات التى تقوم أساسا على

(٩) انظر : Plamenatz, op . cit . , p . 261

أن أفكاره تميزت بالمحدودية من حيث تركيزه الى حد بعيد على ألمانيا بالذات الى الحد الذى أوقف فيه الجدلية عندها وعند تنظيماتها وقوتها ولم يدفع بها منطقيا الى نقيضها كما هو متصور من التغير العالمى للتطور التاريخى .

ومع ذلك فقد ترك هيجل آثارا بعيدة المدى فى الفكر السياسى عامة والفكر الألمانى خاصة فالنازية وكافة ما اتخذ لتحقيقها استمد من أفكار هيجل فى قوة الدولة وقدسيتها مرشدا لها .

كما أن من أسهاماته البارزة وضع ضوابط على الفلسفة الليبرالية الغربية بتأكيده على الحرية المحدودة الايجابية بدلا من النظر إليها تجريدياً .

وبصفة عامة فان من مساهماته الباقية تحليله المنطقى وأفكاره العديدة التى كانت أساسا فى تحليل كارل ماركس ونعنى بالذات الديالكتيكية، وان كان ماركس قد قلب أفكار هيجل المثالية الفلسفية ووضعها فى قالب ثورى وواقعى .

الفصل السابع

جون ستيوارت ميل John Stuart Mill
(١٨٠٦ - ١٨٧٢)

يعتبر من أهم مفكرى القرن التاسع عشر وهو بلا منازع أهم مفكرى ذلك القرن من الانجليز ومن أهم رواد الاتجاه الليبرالى الغربى . كما تأثر بأحوال عصره فقام بالدفاع عن مصالح الطبقة العاملة وحقوقها وحقوق المرأة ، أى الدفاع عن الشرائح المضطهدة فى المجتمع التى لم يمكنها الحصول على مركز متميز فى مجتمعها فى نفس الوقت . وبالتالى فقد نادى بالاصلاح الاجتماعى لصالح تلك الطبقات . وقد سبق أن ذكرنا أنه قد بدأت تتبلور خاصة فى القرن التاسع عشر مشاكل التصنيع وكيف أن ثماره لم تمتد الى الطبقات العريضة . كما أن الأفكار النظرية الخاصة بالليبرالية عند الواقع التطبيقى وبمواجهة تحديات الثورة الصناعية ، ابتعدت عن المثالية . وبالتالى فقد سعى ميل الى اصلاح النظام الليبرالى الغربى ولم يهدف الى احداث تغييرات جذرية فيه

أهم الظروف البيئية المؤثرة على أفكاره :[١]

ولد جون ستيوارت ميل فى لندن وهو أكبر أبناء جيمس ميل الذى التقى بعد عامين من مولد ابنه هذا بجرمى بنثام Jermey Bentham رائد الاتجاه النفعى والذى كرس حياته لذلك الاتجاه[٢] . وقد درس جون ميل

(١) انظر : John Stuart Mill, On Liberty, Edited with an Introduction by Currin V. Shields, The Library of Liberal Arts : Indianapolis, New York : The Bobbs Merill Co., 1958.
انظر ايضا : Ebenstein, op. cit., pp. 530 - 535

(٢) لمزيد من المعلومات عن جيمس ميل والبنثامية راجع :

في صغره اليونانية واللاتينية ثم قرأ فى التاريخ والأدب والفلسفة ثم القانون ثم درس الفلسفة العقلية . وقد شكل جيمس ميل عقل ابنه ليتمشى مع «الصورة البنثامية» . وقد عمل جون ميل مساعدا لوالده فى عمله فى «شركة الهند الشرقية» ثم شغل وظيفة إدارية بها وفى الواقع فانه قد عمل كل حياته الوظيفية – نحو ٣٥ عاما – فى خدمة تلك الشركة . وتدرج فى مناصبها حتى أصبح ثانى شخصية بها بعد سكرتيرها وظل بها حتى ألغيت سنة ١٨٥٨ بموجب قرار من البرلمان . وقد انتخب عضوا فى مجلس العموم لمدة ٣ سنوات ولكنه لم يفز فى تجديد الانتخاب . ثم كرس حياته فى سنواته الأخيرة للكتابة وقد عاش معظمها في فرنسا .

ومبدأ النفعية كان بالنسبة له كما أقر هو بنفسه : «عقيدة ، ومذهبا ، وفلسفة ودينا» . وقد كرس جهده لهدف الاصلاح الراديكالى . وقد أنشأ وهو فى سن السابعة عشرة «الجمعية النفعية» لتضم جماعة من الراديكاليين الشباب وكانوا .. ون فى مسكن بنثام فى وستمنستر . كما تزعم مجموعة أخرى عرفت «بالراديكاليين النفعيين» . ولكنه فى سن العشرين طرأ عليه ماأسماه : «أزمة فى تاريخى العقلى» ، ومنها أبدى تدريجيا عدم رضائه عن أفكار «البنثامية» كعقيدة مغلقة لاتقبل الجدل وخروجه على سيطرة والده عليه ثقافيا . وقد انتهى الى اعتقادين يناقضان تعاليم والده :

أولهما : أن السعادة لايمكن السعى إليها على أنها هدف فى حد ذاتها ولكنها بدلا من هذا هى نتاج للتصرفات الهادفة .

وثانيهما : أن تنمية المشاعر أساس حيوى بالنسبة للشخصية المتوازنة توازنا جيدا .

وقد سعى جون ستيوارت ميل الى تحقيق التوازن المنشود بالنسبة لشخصه وذلك بدراسة الموسيقى والشعر والفن .

هذا وأهم ما يذكر عن الظروف الشخصية لميل أنه بحكم تكوين

James Mill, Essay on Government, edited with an introduction by Currin V. Shields. New = York : The Liberal Arts Press, 1955, pp . 7 - 40 .

وعن بنثام انظر أيضا : Ebenstein, op . cit . , p . 506 - 521

شخصيته كان دائم الوقوع تحت تأثير غيره : فهو وان استطاع أن يخرج من دائرة نفوذ والده الا أنه وقع تحت نفوذ زوجته[٣] التى كان لها تأثير مباشر عليه وعلى أفكاره . وهو يرجع الفضل لزوجته فى بلورة «العنصر الانسانى الحقيقى» فى كتاباته . بل انه أكد بنفسه على أن كتاباته فى أواخر حياته ماهى الا إنتاج مشترك اقتصر فيه على «إمساك القلم» هذا وقد كان لزوجته ميول راديكالية كما كانت لها آراؤها خاصة فى النواحى الاقتصادية .

كتابـاته :

قام جون ستيوارت ميل بكتابة عشرات المقالات والأبحاث والكتيبات كما كتب مؤلفا عن «نظام المنطق» ، وآخر عن «مبادىء الاقتصاد السياسى» .

أما عن كتاباته السياسية : فأهمها كتابه «عن الحرية On Liberty» وهو أهم كتاباته السياسية قاطبة ويقول عنه إنه عمل مشترك مع زوجته أكثر من أى عمل آخر من أعماله[٤] . وهو يعتبر الى حد بعيد عملا لم يتم إذ كان يرغب فى إعادة تنقيحه – لولا الموت الفجائى لزوجته – وان كان يتضمن أهم أفكاره ، بالاضافة الى كتابه «عن الحكومة التمثيلية On Representative Government» وكتاب ثالث «عن النفعية On Utilitarianism» وفى الواقع فان أهم مساهمات جون ستيوارت ميل فى الفكر السياسى تتمثل فى الموضوعات الثلاثة التى تناولها فى كتاباته أى : الحرية ، والحكومة التمثيلية ، والنفعية .

رأيه فى النفعية :

وقد تأثر ميل بأحداث عصره وبالاتجاه الذى زاد من قوة السلطة التشريعية بحيث أصبحت تصدر قوانين تحد تدريجيا من حرية الأفراد

---

(٣) وهى مسز هاريوت تيلور ، وقد ربطتهما علاقة قوية منذ كان فى سن ٢٥ وحتى بلغ ٤٣ عاما ثم تزوجها بعد موت زوجها .

(٤) انظر : John Stuart Mill, op . cit . . p . xv

وتعرض حياتهم للخطر . كما تأثر بمدرسة النفعية التى تزعمها بنثام ومن بعده والده جيمس ميل . ولكن بصفة عامة فان ميل لم يتفق تماما مع المدرسة النفعية التى تنادى بمبدأ مبسط قوامه السعى لزيادة اللذة أو السعادة والابتعاد عن الألم . وقد اعتبر هذا السعى المصدر الأساسى للتصرف البشرى ، وان كان مفكرو المدرسة النفعية قد اختلفوا فى وجهات نظرهم فيما يتعلق بتصرفات الفرد فى هذا المجال . أما جون ميل فقد اختلف مع سابقيه فيما يتعلق بأن الدولة يجب أن تقوم بتحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد حيث رأى أن الكم وحده غير كاف بل يجب التعرض لنوعية هذه السعادة . وعليه فقد أدخل بعض المعايير النوعية التى تفرق بين أنواع اللذة أو السعادة الدنيا واللذة أو السعادة الأسمى . حيث اعتبر الأولى تقوم على أساس الحواس الحسية أما الاخرى فأساسها العقل والثقافة ، وهذه الأخيرة أسمى وأكثر جلبا للسعادة الدائمة من الأولى . ومن هنا فقد رأى ضرورة بث القيم والسعى لأنبل الفضائل عند الأفراد . فطبيعة السعادة فى رأى ميل يجب أن تكون كيفية وليست كمية كما قال بنثام وجيمس ميل وغيرهم . ومع اعتباره المنفعة المعيار النهائى لكل المسائل الأخلاقية ولكن المنفعة يجب أن تكون بأوسع معانى الكلمة وتقوم على أساس من المصلحة الدائمة للانسان بوصفه كائنا تقدميا[٥] .

وميل بصفة عامة لم يتعرض للدولة بل ركز على الحكومة وجعل وظيفتها الأساسية السعى لتحقيق السعادة التى تتعدد أنواعها حيث أن امتلاك عدة صفات أو فضائل انسانية تعتبر أساسية بالنسبة للفرد ، أى أن الخير ليس فى التمتع ببعض المتع الحسية بل فى التمتع ببعض الصفات الانسانية المعنوية أو الفضائل .

هذا ويمتدح جون ميل القيمة الاجتماعية للفردية مؤكدا على أن التقدم يعتمد على تنمية الفردية فحرية التصرف الفردى يجب أن تشجع بقدر الأمكان . مما يثير التساؤل حول ماهى أو ما يجب أن تكون عليه حدود السلطة العامة للمجتمع على الفرد ؟ فقد أراد إظهار حدود التدخل ، حيث التدخل فى رأيه يبرر فقط بالحاجة للحماية الذاتية : أى منع إيقاع

(5) Ibid., p. 35.

الأذى بالآخرين . فالفرد حر فى تصرفه طالما لايمس الآخرين والا فانه من الضرورى التدخل من جانب الحكومة لمنع إيذاء الآخرين .

وجون ميل باعتباره مواليا لنشأته النفعية حاول أن يثبت بمضمون المنفعة الاجتماعية بمعناها الأوسع ، لماذا يجب أن يطبق هذا المبدأ فى حل مسائل الأخلاقيات الاجتماعية . وقد طبق هذا المبدأ أولا على الأفكار والآراء . فحكومة تحت سيطرة الأغلبية لايجب أن تخنق حرية العقيدة . وقد حلل المبررات فى الدفاع عن مزايا حرية الفرد ومساوىء تدخل المجتمع .

رأيه فى الحرية :

أما عن رأيه فى الحرية فهو يعتبر أكثر من دافع عنها ، وتمثل كتاباته أهم ما كتب فى الفكر السياسى عن هذا المفهوم . وقد ركز على كرامة وهيبة الفرد وعلى ضرورة الدفاع عنه ضد أى قيود عشوائية تفرض عليه أو يجبر عليها . وقد يبدو هذا موضعا للتساؤل فى ضوء ما سبق ذكره من أن السلطة التشريعية الممثلة للشعب اكتسبت قوة كبيرة ولكن فى الواقع فان ميل عبر عن خوفه من استبداد الأغلبية بالأقلية . ولم يكن أول من عبر عن هذا المعنى حيث أنه فى الواقع كرر ما سبق أن عبر عنه «الكسيس دى توكفيل» فى كتابه «الديمقراطية فى أمريكا» الذى أبدى خوفه من استبداد الأغلبية بالأقلية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ولكن ميل طبق على انجلترا نفسها الذى نظر الى نظامها السياسى على أنه بعيد عن الديمقراطية الحقيقية . أى أن ميل أراد التأكيد على قيمة الفرد وضرورة تمتعه بالحرية وعدم ذوبانه فى الأغلبية مع الدفاع عن مصالح الجميع بما فيها الأقلية .

وفى تحليله لأفكاره أوضح أن الرفاهية الاجتماعية والتقدم يتوقفان على المواجهة بين الآراء المتعارضة فى مناقشات مستمرة ، وأن الحقيقة لها قيمة اجتماعية ، وأن الوسيلة الوحيدة المضمونة للوصول اليها هى السماح لكل رأى بأن يسمع ، والسماح لأى مبدأ لكى يعبر عن نفسه . ففى رأيه ان المبادىء الزائفة أو غير الحقيقية يجب ألا تقهر بطريقة

مصطنعة حيث أن الغلبة تكون دائما للمبادىء الحقة فى مواجهة المبادىء الزائفة ، وهذه المبادىءالحقة تستطيع أن تحل بطريقة طبيعية محل تلك الزائفة . والمبادىء الحقة عند تطبيقها قد تؤدى فى بادىء الأمر الى بعض المتاعب أو عدم الرضاء بالنسبة لبعض الطبقات أو الجماعات ولكنها فى الأمد الطويل تكون محققة للصالح العام ككل . ولكن يخرج ميل من هذا الاتجاه النفعى الذى بدأه فى تحليل الحرية بالتركيز على ان التبرير الوحيد لفرض قيود على الفرد هو لصالح المجتمع ككل . ولكن الفرد يجب ألا يقهر أو يقيد ضد صالحه الخاص . وان قهر شخص واحد بواسطة المجموع – اذا كان هذا فى صالح المجتمع – فانه لايمكن الدفاع عنه . **أى أنه لايركز فقط على تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد حتى على حساب الفرد بل يركز على الدفاع عن الحرية الفردية كفضيلة أساسية مطلوبة لرفاهية الفرد كانسان** . بعبارة أخرى فان الحرية لأكبر عدد لايجب أن تطيح بحرية الفرد وكرامته ، فهو كانسان يتمتع بكرامة لصيقة به يجب احترامها من جانب الجماعة ومن جانب الحكومة على السواء .

وبالتالى فان ميل نادى بعدم صهر الفرد فى المجتمع ، لأن الفرد يجب أن يظل بصفاته التى يتمتع بها كانسان ولا يجب أن يطغى أو يهضم الصالحُ العام صالحَ الفرد . فالصالح العام فى رأيه لايتمثل فى رأى الأغلبية ضد الأقلية بل أن الفرص يجب أن تعطى للمعارضة والقلة فى إبداء الرأى .

وفيما يتعلق بالحرية فقد أوضح ميل أن شئون الفرد الخاصة تعتبر من صميم اختصاصه هو وله الحق فى أن يمارسها كيفما شاء وبالطريقة التى يراها ، اى أن كل فرد يجب أن يتمتع بالسيادة على نفسه وجسده وعقله . والمشكلة التى تواجه هذا الرأى هو انه اذا كان الفرد سيد نفسه وان المجتمع لايتدخل فى شئونه مادام لايضر بالآخرين ، فما هو الحد الفاصل بين الشئون العامة والخاصة ؟ ومن هو صاحب الحق فى البت فى هذا الموضوع ؟

فى محاولة لحل هذه المشاكل قام ميل بتعريف الحريات الضرورية للفرد وهى :

أولا : حرية الضمير : وتشمل حرية التفكير والعقيدة وحرية ابداء الشعور والرأى فى الموضوعات المختلفة سواء كانت علمية أو أخلاقية أو دينية ، عملية أو جدلية .

ثانيا : حرية العمل والنشاط الذى يمارسه الفرد وحرية التصرف عامة .

ثالثا : حرية التجمع والتكتل بين الأفراد أى حريتهم فى تكوين اتحادات وجماعات لايكون الغرض منها الحاق الضرر بالآخرين .

وقد أهتم ميل اهتماما خاصا بحرية الفكر حيث رأى أنها يجب أن تكون مطلقة وغير مقيدة بأى قيود . وهو يؤكد على أن أحدا لايستطيع الادعاء بأن حرية الأعمال تتسامى الى مستوى حرية التفكير . وعليه فان حرية العمل قد قيدها بشرط وجود ضرر من ممارسة هذه الحرية على الأفراد الآخرين . وقد ذهب ميل فى دفاعه عن حرية الفكر الى حد تقديسها حيث ذكر أن البشرية أجمعها اذا اختلفت مع شخص واحد فى رأى فليس لها الحق فى إخراس صوته . أى أن للفرد حرية أصيلة وحقاً أصيلاً فى الحكم على الأشياء وفى الاعتقاد عن طريق الاقتناع لا عن طريق القسر أو القهر .

والمجتمع فى رأيه هو الذى يعترف بهذا الحق اللصيق بالانسان والذى يقيم مؤسساته بطريقة تمكن من ممارسة هذا الحق بالذات وبقائه . وقد حاول التوفيق بين حريات الأفراد وواجباتهم نحو الحكومة والمجتمع .

الحكومة التمثيلية :

فيما يتعلق بالحكومة التمثيلية فقد أوضح أن أفضل أنواع الحكومات هى التى توجد فيها السيادة للجماعة ككل ، أى أنها تتحقق فى النظام الديمقراطى وهو ما أطلق عليه الحكومة التمثيلية . واعتبر أن نظام الحكومة التمثيلية يمكن أن يضمن الحرية للأفراد . فالسيادة فى الدولة يجب أن تترك فى أيدى الشعب لأنه خير حكم فيما يتعلق بمصالحه ، ومهمة الحكومة يمكن أن تؤدى بأفضل الطرق وبنجاح إذا مورست تحت رقابة أصحاب المصلحة المباشرة . أى تحت رقابة الشعب .

فضلا عن هذا فقد رأى أن تطوير شخص متكامل يتوقف على ممارسته لكافة طاقاته . وان الحقوق السياسية والمسئوليات مطلوبة بدرجة كبيرة لتطوير طاقات الفرد وثقافته ومعنوياته .

كما وضح أيضا أن مهمة ممثلي الشعب ليست التشريع بل الرقابة حيث عليهم ان يراقبوا بعناية عمل الحكومة وتعريف الشعب بما تقوم به . كذلك عليهم تعيين أعضاء جدد في الحكومة كلما كانت تصرفات الحكومة تتعارض مع مصالح ورغبات الشعب . وهو وان اعتبر الديمقراطية أفضل حكومة مثاليا .لكنه يستهجن المبادىء المميزة للحكومة الشعبية ، وانتقاداته موجهة للواقع العملي للحكومة الشعبية .

وعلى هذا فقد نادى باقتراح إدخال عدة اصلاحات فى النظام الانتخابى البرلمانى وضرورة تنظيم دستور الدولة لضمان توظيف الكفاءات الممتازة فى المجتمع .

وتتلخص أهم هذه الاقتراحات فى التالى :

أولا : من ناحية اختيار الطبقة الحاكمة رأى أنه يجب ألا تترك للغالبية الجاهلة ، بل لايصح أن تتساوى أصوات الناخبين حيث يجب اعطاء وزن أكبر للكفاءات ولكن وفقا لرأيه فان هذا لايكفى لاتقاء التفوق العددى للجماهير الجاهلة التى قد تهدد باكتساح الأقلية المتعلمة . ويلاحظ البعض فى هذا الشأن أن هناك تناقضا كبيرا فى رأى ميل فيما يتعلق بالحرية اللصيقة بالفرد حيث أنه فى مجال التطبيق وتوضيح شكل الحكومة التمثيلية ركز على التمثيل النسبى والثقل النسبى للكفاءات خاصة المثقفين .

ثانيــا : ذكر ميل أن الحكم الفردى يتعارض مع مبدأ السيادة الشعبية ، ووظائف الدولة الحديثة لايمكن أن يتحملها شخص واحد . وعلى هذا فقد حبذ النظام البرلمانى كما سبق ذكره ولكنه رأى ضرورة اجراء تعديلات كبيرة على سلطة البرلمان حتى يمكن

معه الاشتراك فى الاشراف على الحكومة التى اقترح زيادة نشاطها واسناد مهمة الادارة للخبراء وأصحاب المعرفة .

وايمانه بمبدأ حرية الفكر المطلقة قد أكده بضرورة ألا يمثل الرأى العام فحسب ، بل يجب اتاحة الفرصة للأقليات للتعبير عن نفسها والمناقشة بحرية حتى يمكن التعرف على الاتجاهات المختلفة بجدية وأمانة بما يمكن الحكومة من أن تعمل فى ضوء الأوضاع الموجودة فعلا .

ثالثـا : بما أن البرلمان وهو الممثل للشعب تمثيلا عادلا لا يمكنه بطبيعته أن يقوم بأعباء الحكم ، فانه يتعين اللجوء الى خبراء ومتخصصين للقيام بوظائف الحكم مع قصر وظيفة البرلمان على الاشراف والمناقشة ، حيث أن أعضاءه عامة لايتمتعون بالخبرة التى تمكنهم من القيام بوظيفة التشريع .

ولقد أكد أكثر من مرة أن الحكومة الحرة وراءها مجتمع حر . وفى تأكيده على الحريات وفى مجال بحثه عن الحكومة التمثيلية طالب باعطاء المرأة حريتها كاملة ومساواتها بالرجل .

أهم مساهمات جون ستيوارت ميل :

يعتبر بحق أهم من دافع عن الحرية الفردية ، وبصفة خاصة حرية التفكير والعقيدة وابداء الرأى . ومن مساهماته الأساسية توضيحه للحكومة التمثيلية مع توضيح كيفية تحقيقها واقتراحاته فى هذا الشأن . كما أن تركيزه على ضرورة عدم كبح الأفكار وقهرها حيث المواجهة بين الافكار المتعارضة ستكون فى النهاية فى صالح المبادىء الحقة على حساب تلك الذائفة يعد من الآراء ذات القيمة الواضحة . هذا فضلا عن مناداته بالمساواة التامة بين المرأة والرجل واعطاء المرأة كافة حقوقها ، الأمر الذى يعد متقدما كثيرا بالنسبة لعصره .

الباب الثالث

الفكر الاشتراكى

يعتبر ماركس أشهر المفكرين السياسيين ، وبالطبع أشهر المفكرين الاشتراكيين ، ولكنه لم يكن أول من فكر فى الأفكار الاشتراكية ولا فيما آلت اليه الليبرالية الغربية من ناحية عدم تطبيق الأساس الديمقراطى خاصة للطبقات العريضة من العمال أى عدم تحقق المساواة السياسية الفعلية التى طالما نادى بها رواد الليبرالية الغربية فضلا عن عدم مد ثمار التصنيع للشرائح العريضة من العمال ، الأمر الذى أدى بماركس الى المناداة بضرورة الاطاحة بالنظام بأكمله واحلال بديله ، وهو الاشتراكية ، ثم الشيوعية فى النهاية .

وما وصلت اليه الليبرالية الغربية هو ما دعا مفكرين آخرين الى محاولة إصلاح النظام والتغلب على ما واجهته الليبرالية الغربية من مشاكل عند التطبيق خاصة فى عصر التصنيع ، وينعكس هذا فى آراء هيجل وجون ستيوارت ميل كما سبق توضيحه .

ومع أن ماركس يعتبر أهم المفكرين الاشتراكيين فقد سبقه فى هذا المجال العديد من المفكرين(١) الذين تركزت أفكارهم فى جوهر الأشتراكية وهو أن الفرد هو الغاية ولكن المجتمع هو الوسيلة وهى فى هذا تختلف عن الليبرالية الغربية التى تركز على أن الفرد هو الغاية والوسيلة وبالتالى يجب اطلاق حريته خاصة فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية .

وكما أن الأفكار الاشتراكية تركز على قيمة الجماعة ، فهى فى نفس الوقت تركز على ضرورة التغلب على مشاكل الملكية الخاصة وتضييق إن لم يكن إذابة الفوارق الطبقية .

---

(١) هناك العديد من المراجع فى هذا المجال نذكر منها : توشار ، مرجع سابق ، ص ٤٣١ - ٤٦٩ . وبرل نويس ، الفكر الاشتراكى فى مائة وخمسين عاما ، ترجمة عبد الحميد الدولخلى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ .

Frederick Engels, «Socialism : Utopia & Scientific,» in Karl Marx & Frederick Engels Selected Works, in Two Volumes, Fifth Impression, Moscow : Foreign Language Publishing House, 1962, Vol . II, pp . 93 - 166 .

هذا وتتجاذب المفكرين السياسيين فى مجال الفكر الاشتراكى عامة قديما وحديثا ثلاثة تيارات أساسية : أولها مثالى يوتوبى ، والثانى ثورى والأخير إصلاحى .

ومن الملاحظ أن الشيوعية أسبق فى الفكر السياسى من الاشتراكية[٢] . فقد سبق أن أوضحنا أفكار أفلاطون فى الشيوعية - والتى تأثر فيها بتجربة اسبرطة - وإن كانت تختلف جوهريا عن الأفكار الشيوعية الحديثة فى أنها كانت ذات أساس أرستقراطى وليس ديمقراطيا[٣] . الا أنه فى مجال تناولها أوضح قيمة الجماعة وخطورة الملكية الخاصة وضرورة القضاء عليها بالنسبة للفئات العليا وحتى فى شيخوخته وأفكاره الأكثر واقعية فقد اهتم أيضا بضرورة تدخل الدولة لتنظيم الملكية الخاصة وتقليل الفوارق الطبقية . فقد ذهب افلاطون فى تطبيقه للشيوعية الى أبعد مما ذهبت إليه الافكار المعاصرة اذ نادى بالغاء الاسرة تماما .

وعلى الصعيد الآخر أوضحنا أهم انتقادات أرسطو لأفلاطون فى هذا المجال - على أساس أن الشيوعية كما صورها غير انسانية وغير عملية - ودفاعه الشديد عن الأسرة والملكية الخاصة ، مع التأكيد على ضرورة تدخل الدولة لتحقيق العدالة بشقيها التوزيعى والتصحيحى وذلك تطبيقا ليس فقط على الثروة ولكن على كل الخيرات فى الدولة ، الأمر الذى بلوره بوضوح الفارابى فيما بعد موضحا دور رئيس الدولة فى ذلك وأسس التوزيع .

وعلى الرغم من الاختلاف الأساسى بين الفكر السياسى المسيحى ، الذى رأى أن الملكية شر ونتيجة للخطيئة الأولى ، والفكر السياسى الاسلامى الذى رأى أنها خير ، إلا أن هناك تأكيدا على أهمية تنظيمها .

---

(٢) ظهرت كلمة الاشتراكية فى انجلترا وفرنسا فى وقت واحد تقريبا فيما بين ١٨٣٠ و ١٨٤٠ .
انظر : توشار ، مرجع سابق ، ص ٤٣١ .

(٣) انظر : ص ٦١ - ٦٤ من هذا المؤلف .

وقد تناول المفكرون المختلفون أمر تنظيم الملكية ، وإن كان المفكرون الاسلاميون قد بنوا أفكارهم على الأسس المستمدة من الشريعة والتى نظمت أمر الملكية وغيرها من الأمور الدنيوية .

ومن أهم رواد الفكر الاشتراكى توماس مور[٤] «Thomas Moore» الذى يعتبر مثل افلاطون ، فى وقوعه فى عالم المثاليات ، فقد تخيل فى كتاباته جزيرة مثالية – يوتوبية – ليست موجودة فى الواقع ولكنها موجودة فى أفكاره ويتمثل فيها هناء البشرية ، حيث تتحقق السعادة وتنمحى الشرور . وقام بتحليل نظامها السياسى وانتقاد الأوضاع القائمة فى دولته عن طريق تخيله للأوضاع فى الجزيرة على نقيض ما هو موجود فى المجتمع . وكانت أفكاره رد فعل للظروف المضطربة فى انجلترا فى عصره . فقد تصور الأفراد فى هذا المجتمع اليوتوبى السعيد حيث لايعطون وزنا للنقود ولا المادية الفردية ، كما لايعطون وزنا للتجارة الداخلية حيث الملكية على الشيوع . وأوضح أن العائلة باقية ومحترمة وان كان يسمح للحكام بأخذ أطفال بعض الأسر كثيرة الانجاب واعطائها للأسر التى لاتنجب . والعائلة وحدة اجتماعية واقتصادية وسياسية أيضا حيث تتكون مجالس عائلات وتتولى الانتخاب والتمثيل . كما تخيل أن حجم دولته محدود ، وبالتالى فان على الحكام أن يأمروا الأفراد بالهجرة للجزر المجاورة اذا دعا الأمر . وأهالى هذه الجزيرة السعيدة يتمتعون بحرية العقيدة ويؤمنون بوجود إله قوى وان كان قد آمن بوجود أقلية ملحدة . وكذلك أوضح جماعية الانتاج وتركيز الجميع على الصالح العام باعتباره الأساس الوحيد لتحقيق مصلحة كل فرد .

ومع جانبية افكاره فقد ظلت فى عالم المثاليات حيث لم يوضح الأساليب العملية التى يمكن عن طريقها تطبيق هذا العالم المثالى أو الوصول اليه . فأفكاره مثل أفكار افلاطون تعتبر رد فعل لمجتمعه ومحاولة انتقاد الوضع فى صورة يرسمها فى خياله .

أما أهم المفكرين السياسيين الذين نادوا بالأفكار الاشتراكية الثورية

---

(٤) (١٤٧٨ - ١٥٣٥)

من قبل ماركس نخص بالذكر منهم فرانسيس بابيف[٥] «Fransis Babeuf» الذى أتى فى القرن ١٨ فى عصر الثورة الفرنسية التى اشترك فيها فكريا وعسكريا ، ويعتبر من أهم دعاة الاشتراكية وكان لأفكاره الثورية فى هذا المجال ولجهوده لجعلها فى عالم الواقع أثرها فى أنه أعدم فى النهاية وذلك لتكوينه منظمة سرية لقلب نظام الحكم .

وقد آمن بابيف بفكرة المساواة المطلقة بين الجميع ، كما نادى بالملكية العامة للأرض بين الجميع وتوزيع الناتج القومى بين المواطنين على السواء . وكان من أهم أعضاء جماعة عرفت بالمساويين وكان أول من أعد أسلوباً ثوريا لتحقيق المجتمع الشيوعى المنشود بدلا من الاعتماد على مجرد التخيل والتصور الذى كان ركيزة سابقيه . وقد سار الكثير من الاشتراكيين الثوريين على أفكاره وقلدوه . وقد عمل بابيف على نشر أفكاره بين العمال فى باريس وكون خلايا سرية فى الجيش والبوليس ايمانا منه بأن العنف ضرورى لأن الطبقة الغنية لايمكن أن تتنازل عن ممتلكاتها الا بالقوة من جانب العمال أصحاب المصلحة الحقيقية . كما رأى أن الثورة الاشتراكية لابد أن تمر بعد نجاحها بفترة ديكتاتورية يتم فيها تصفية تناقضات المجتمع والتمهيد لمجتمع شيوعى يقوم على خدمة الجماعة ككل ، وتلغى فيه المساواة فى الدخول كما تكفل الخدمات الطبية والتعليمية للجميع .

هذا ويلاحظ التقارب الكبير بين أفكار بابيف وأفكار ماركس وانه كلما اقتربنا من التصنيع كلما اقتربنا من الأفكار التى عبر عنها ماركس . فبابيف كان سباقا فى العديد من الأفكار التى جاء بها ماركس خاصة ما يتعلق بحتمية الثورة ومرحلة ديكتاتورية البروليتاريا والشيوعية كمرحلة نهائية . والدولة التى يقترحها بابيف باختصار هى دولة انتاج وعمل تتولى أمورها مجموعة من الموظفين المنتجين ، ويتمتع المواطن المنتج وحده بالحقوق السياسية - كما يفرض نظام بابيف وحدة الزى والطعام على جميع المواطنين .

أما سان سيمون[٦] «Saint Simon» الذى يعرف بالكونت الثائر

---

(٥) (١٧٦٤ - ١٧٩٧) .

(٦) (١٧٦٠ - ١٨٢٥) .

والذى اشترك فى الثورتين الأمريكية والفرنسية فكريا وعسكريا ، فقد جاء بالعديد من الأفكار التى أخذها من بعده أتباعه من الاشتراكيين المنادين بالمبدأ الجماعى . وقد تأثر بطبيعة الظروف التى عاشها فى فرنسا بالمجتمع السياسى والصناعى الذى قام بعد الثورة الفرنسية والذى اختفت فيه المعتقدات القديمة ولكن لم ترسخ محلها معتقدات جديدة .

وقد هدف الى ايجاد نظام اجتماعى هرمى جديد يقوم على الكفاية والعمل ، وذلك عن طريق تقدم المعرفة . فقد اعتبر أن فى إمكانه المساهمة فى هذا المجال ووضع دستور عمل يمكن السير على نهجه . فهو لم يركز فقط على أهمية العلم فى المجتمع بل أكد على أن التقدم المستمر يتمثل فى حركة التصنيع . وركز على تمجيد الصناعة والعمل المنتج وان القيمة الحقيقية فى المجتمع تتمثل فى العمال والزراع وأصحاب المهن الأخرى – وبالتالى فقد رأى أنه يتعين وضع تنظيم جديد للمجتمع يقوم على أساس علمى تمثل فيه الصناعة ورجالها المجال الأول .

ومن الملاحظ أن سان سيمون لم يطالب بالغاء الملكية الفردية ولكن آراءه فى الدولة بواسطة رجال أعمال تختلف أعمالهم ووظائفهم فى صورة شركة أو مصنع كبير وتوزيع الناتج وفقا لمساهمة كل فرد هى أساس المبدأ الجماعى – وقد أسهم أنصاره «السانسيمونيون» فى تطوير أفكاره حيث نظروا الى الملكية الخاصة على أساس أنها آخر الامتيازات المتخلفة عن النظام الاقطاعى وطالبوا بالغائها والغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج .

وعلى الصعيد الآخر نجد أن روبرت أوين[٧] «Robert Owen» فى انجلترا قدم العديد من الأفكار ذات الطابع الاشتراكى وكذلك العديد من المؤلفات مثل «نظرات جديدة للمجتمع» ، و «العالم الأخلاقى الجديد» و «بناء التشارك بين كافة الطبقات وكل الأمم» و «الثورة الكونية» .

وأوضح أوين أن شخصية الفرد تعكس بيئته الاجتماعية وان تطوير البيئة هو وسيلة الارتقاء بالوجود الانسانى ، وانه بصرف النظر عن المتناقضات فى المجتمع التى تنافى العقل أو تنافى الطبيعة الا أنه يمكن

(٧) [illegible]

احداث التغيير فى المجتمع عن طريق التخطيط وفقا لأسلوب يستمد من العقل والطبيعة ، فمجمل أفكار أوين مبنى على نظريات أخلاقية ميتافيزيقية . وقد أكد على استنكار الاستغلال فى العمل وظروف العمل الصعبة التى ميزت عصره ، كما أشار الى مفهوم الصراع الطبقى ، ودور العمال ، وقوة اليد العاملة ، وارتباط قيمة الأشياء والسلع بما يبذل فيها من عمل واستخدام وحدات وقت العمل كوحدات للقياس ، وقد انصب اهتمامه على الزراعة لا الصناعة كنشاط اقتصادى . ومع أصالة أفكاره الا أنها لم تتميز بالثورية حيث نظر للدولة كمؤسسة أو ادارة قائمة لتحقيق التنظيم الجديد للمجتمع وخلق النموذج المنشود للشخصية الفردية .

مما سبق يلاحظ أن أفكار ماركس وجدت لها جذورا تمتد عبر التاريخ متمثلة فيمن يمكن أن يطلق عليهم «رواد الفكر الاشتراكى» ولكن يعنينا على وجه الخصوص أفكار ماركس أهم المفكرين السياسيين ورائد الاشتراكية العلمية والذى تحولت الماركسية من بعده إلى عقيدة فعلية أو دين مدنى إلى حد كبير يدين بها الملايين فى انحاء العالم المختلفة . وان كانت افكاره قد ظلت فى عالم الفكر والنبوءات إلى أن ترجمها لينين إلى واقع مع اضافاته الفكرية الرائدة . فالماركسية لم تغد قاصرة على أفكار ماركس وانجلز ولكن اصبحت تمثل تراكم افكار من جاءوا بعدهما خاصة لينين وغيره . واذا كان لينين قد عمل على تطويع الماركسية للظروف المختلفة التى طبقت فيها فى روسيا فى ظل أول ثورة تنجح باسمها فى عام ١٩١٧ ، فإن الماركسيين الجدد يسعون لتطويع الماركسية للظروف التى لم يرتئيها ماركس خاصة القدرة الاستيعابية للنظام الرأسمالى التى مكنته من الاستمرار .

وعليه فقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : كارل ماركس .
الفصل الثانى : لينين .
الفصل الثالث : نظرة على تطور الليبرالية الغربية والاشتراكية .

الفصل الأول

كارل ماركس Karl Marx
(١٨١٨ - ١٨٨٣)

تركت أفكار ماركس آثارا هامة فى العالم أجمع والسبب فى شهرتها أن الكثير من أفكاره رغم أنها عولجت من قبل ، وخاصة من جانب بابيف وسان سيمون ، وكذلك منهجه فى التحليل ليس من ابتداعه وانما جاء من قبله استاذه هيجل الذى عرف بارساء ما يعرف بفلسفة التاريخ ، ولكن الجديد فى أفكار ماركس أنه خاطب الشريحة العريضة فى المجتمع وهى الطبقة العاملة ، كما تتميز أفكاره بالمنطقية وباصطباغها بالصبغة الانسانية . ولكن على الرغم من التسلسل المنطقى لأفكاره من الناحية النظرية الا أنها من الناحية التطبيقية العملية لم تطبق وفقا لما جاء به ماركس ولكن طبقت بطريقة مخالفة . فأفكار ماركس جاءت فى شكل تنبوءات لم يتحقق معظمها الى حد كبير وان كانت قد تقبلت بشكلها الكلى من جانب المؤمنين بأفكاره كعقيدة مغلقة «Dogma» غير قابلة للنقاش والجدل . وقد تأثر ماركس بأحوال ألمانيا التى ولد بها وبالأحوال السيئة التى كانت تعيش بمقتضاها الطبقة العاملة أى تأثر بما نتج عن التصنيع وعدم مد ثماره الى الطبقة العاملة . كما تأثر بعدم تطبيق المساواة التى تعتبر الأساس فى الديمقراطية الغربية والتى طالما تحدث عنها المفكرون السياسيون .

وقد أكد ماركس على أن النظام الليبرالى لم يعد يتمشى مع مرحلة التصنيع ولم ير امكانية اصلاحه وانما احلاله ببديله . وماركس وان تأثر بأفكار أستاذه هيجل الا أنه ثار عليها وقلبها رأسا على عقب كما ورد فى

تعبيره . وقد أحل المادية محل الروح التى قال بها هيجل . وقد عبر ماركس عن هذا بقوله : «لايختلف منهجى الديالكتيكى فى الأساس عن منهج هيجل فحسب . بل هو نقيضه تماما ، ذلك أن هيجل يعتقد أن حركة الفكر التى يجسدها باسم الفكرة هى مبدعة الواقع الذى ليس الا الصورة الظاهرية للفكرة . أما أنا فأعتقد على العكس أن حركة الفكرة ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت الى ذهن الانسان» .

المؤثرات التى أثرت على فكره :

وقد ولد ماركس فى المانيا من أبوين يهوديين ، بل ان أجداده من الجانبين كانوا ولأجيال من الحاخامات . وقد تحول والده - الذى كان محاميا على درجة من الثراء - الى المسيحية بعد أن تهدد مركزه بسبب القوانين المعادية لليهود بعد سقوط نابوليون وضم أراضى الراين - حيث ولد - الى بروسيا[١] . وقد عاش ماركس معظم حياته فى انجلترا فى المنفى وقد بدأ بدراسة القانون ثم التاريخ والفلسفة وعمل بالصحافة ولما اغلقت الصحيفة رحل لباريس ودرس الاقتصاد السياسى ، وقد طرد من باريس فلجأ الى بروكسل . وقد شاركه أفكاره الثورية التى تميز بها زميله فردريك انجلز . وقد عمل ماركس بالسياسة منذ صغره وقام - وهو فى نحو الثلاثين من عمره - بالاشتراك مع انجلز فى كتابة أهم أعماله «المانيفستو الشيوعى» أو «بيان الحزب الشيوعى»[٢] متخذا من المؤتمرات

---

(١) انظر ولمزيد من المعلومات عن حياة كارل ماركس :

David Mclellan, the Thought of Karl Marx, 2 nd edition, London : Macmillan, 1980, pp. 3 - 16.

انظر ايضا . Frederick Engels, «Karl Marx» in Marx & Engels, Selected works, Vol II pp. 156 - 166.

(٢) وقد جاء كنتاج لتكليف من «عصبة الشيوعيين» - وهى جمعية عمال أممية سرية وذلك فى مؤتمرها المنعقد فى لندن فى نوفمبر ١٨٤٧ - لماركس وانجلز بوضع «برنامج مفصل للحزب ، نظرى وتطبيقى» ، لينشر باللغات الانجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والايطالية والفلمنكية والدانماركية . كما صدرت الطبعة الروسية منه فى ديسمبر ١٨٤٧ .

انظر ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، موسكو : دار التقدم ، د . ت .

والثورات سبيلاً لنشر أفكاره الشيوعية . وكان لكتاباته أثر في ابعاده حيث عاش في انجلترا حتى وفاته وساهم انجلز في اعداد افكاره للنشر ، وسبق أن قام معه باعداد العديد من المؤلفات كما أن انجلز هو الذى قام بنشر الجزءين الثانى والثالث من «رأس المال» بعد وفاة ماركس . وقد ذكر انجلز أن ما أسهم به مع ماركس كان فى مقدور ماركس تحقيقه بدونه ، وان ما أنجزه هو وماركس لم يكن بمقدوره تحقيقه بدون ماركس . وأنه لولا ماركس لما كانت نظرية اثمادية الديالكتيكية . ومع هذا فان انجلز كانت له جهوده الخاصة فى تطبيق تلك النظرية على العلوم الطبيعية والرياضية حيث يحدد القوانين الجدلية فى الطبيعة ، وتعتبر اراؤه مكملة لما جاء به ماركس فى «رأس المال» .

وقد قدم ماركس العديد من المؤلفات بعضها بالاشتراك مع انجلز . وأهم تلك الانجازات هى «مانيفستو الحزب الشيوعى» أو «البيان الشيوعى» ، و «رأس المال» وهما فى شكلهما النهائى نتاج مشترك لهما ويتضمنان أهم أفكار ماركس . هذا بالاضافة الى «الايديولوجية الألمانية» ، و «الصراعات الطبقية فى فرنسا» ، و «مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى» ، و «الحرب الأهلية فى فرنسا» . فضلاً عن هذا فقد انفرد ماركس بنشر العديد من الأبحاث والمؤلفات فى كافة المجالات الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولعل أهمها : «حول المسألة اليهودية» ، و «مساهمة فى نقد فلسفة القانون عند هيجل» ، و «الاقتصاد السياسى والفلسفة» ، و «العائلة المقدسة» ، و «تاريخ المذاهب الاقتصادية» . كما انفرد انجلز كذلك ببعض المؤلفات أهمها : «حالة الطبقة العاملة الانجليزية» ، و «فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية التقليدية» .

- ولمزيد من المعلومات عن عصبة الشيوعيين انظر :

Frederiek Engels, «On History of the Communist League» in Marx & Engels, Selected works, Vol . II, op . cit . , pp . 238 - 357 .

وعن النص الانجليزى : للمانيفستو الشيوعى انظر :

Karl Marx & Friedrich Engels, The Communist Manifesto, with selections from The Eighteenth Brumaine of Louis Bonaparte & Capital by Karl Marx, Edited by Samuuel H . Beer, Crofts Classics, New York : Appleton - Century - Crofts, Inc , 1955 .

انظر أيضا : Marx & Engels, Selected Works, Vol . I . , op . cit . , pp . 21 - 65 .

وهناك ثلاثة تيارات أثرت في أفكار ماركس :

أولا : الفلسفة الألمانية : حيث تأثر بمنهاج هيجل فى التحليل وان كان تأثره بموقف دولته المانيا بعد هزيمتها من فرنسا عدوتها قد أثر في رغبته فى التغير الجذرى وليس الاصلاح .

ثانيا : الثورة الفرنسية ، وقد تأثر على وجه الخصوص بالاشتراكية الفرنسية إذ تأثر بأفكار العديد من المفكرين خاصة بابيف وسان سيمون .

ثالثا : الاتجاهات الاقتصادية الانجليزية ، حيث تأثر بأفكار الاقتصاديين الانجليز خاصة أن العالم تحكمه قوانين اقتصادية محددة .

وقد تأثر ماركس بالظروف في انجلترا – الدولة التى عاش فيها بعد نفيه من ألمانيا – حيث اعتقد أن الأوضاع فيها فى ظل النظام الرأسمالى فى التصنيع تعتبر أكثر تدنيا مما ساد فى المانيا مما جعله يعمم تحليله ليس فقط من واقع المانيا ولكن أيضا من الظروف السائدة فى وقته . وتعتبر أفكار ماركس متكاملة وتكون أساس ما يعرف بالاشتراكية الثورية التى درج على تسميتها «الشيوعية» والتى تختلف عن غيرها من الاشتراكيات فى أنها اشتراكية علمية كما أطلق عليها ماركس ، على خلاف الاشتراكيات المثالية ، حيث ترتكز على فلسفة محددة وحتمية للتاريخ . كما أنها ثورية حيث تختلف عن الاشتراكيات الديمقراطية التى تنبذ الثورة وتهدف الوصول الى الاشتراكية بوسائل تدريجية بدلا من الثورة التى جعلتها الشيوعية أساسا لتحقيق أهدافها .

وفى هذا المجال يؤكد ماركس رأيه قائلا : «ان المفكرين السياسيين طالما سعوا الى التعرف على العالم ولكن الفكرة الأساسية هى تغييره وليس التعرف عليه» .

الملامح الاساسية لأفكار ماركس :

تعددت جوانب أفكار ماركس من فلسفية إلى تاريخية إلى اقتصادية إلى سياسية ويعنينا الجوانب السياسية والتى تتمثل فى صراع الطبقات

وثورة البروليتاريا ، وان كان تفهمها لايكون إلا فى أطار النظرة الكلية لآرائه التى تمثل نظرية متكاملة .

الجوانب الفلسفية : أخذ عن هيجل فكرة الجدلية أو الديالكتيكية على أساس أن العالم قائم على التطور وفقا لعملية ديناميكية وليس استاتيكية جامدة وان هذه العملية تتكون فى شكل متناقضات والتوليف بينها .

ولكن بينما طبق هيجل هذه الفكرة على الأفكار الصرفة طبقها ماركس على السلوك المادى ونظر الى التطور على أساس أنه صراع بين الفئات الاجتماعية وأشكال المجتمع . ففى الوقت الذى رأى فيه هيجل أن الفكرة المطلقة – التى ترادف فى رأيه فكرة الألوهية – هى أساس الوجود ، فان ماركس أحل المادة محلها ورأى أن المادة هى أساس الوجود ، من هنا كانت المادية الجدلية ، وقد تبلور عن هذا ثلاثة أسس قامت عليها وهى : قانون وحدة الأضداد وصراعها ، وقانون تحول التغيرات الكمية الى كيفية ، وقانون نفي النفي[٣] . وان التفاعل فى أطار

(٣) وقانون وحدة الأضداد وصراعها قائم على الايمان ،أن كل شيء يحتوى نقيضه : أى يحتوى على الشيء وضده ، أى السالب والموجب ، وأن هذا التناقض يولد الصراع الذى يكون التطور . وبتطبيق ذلك على النظام الرأسمالى يرى ماركس أن ذلك النظام قائم على البورجوازى والعامل (البروليتارى) وهما متناقضان ومتضادان ومتصارعان . ومن ذلك الصراع بينهما يتم التقدم ويسير التاريخ وفقا للحتمية التاريخية من مرحلة الرأسمالية إلى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا ومنها إلى الشيوعية .

أما قانون تحول التغيرات الكمية إلى نوعية (أو كيفية) أن التاريخ – وهو يتمثل فى الصراع الطبقى – فى انتقاله من مرحلة إلى مرحلة أخرى يمر فى أول الأمر بتغيرات كمية ليس لها تأثير كيفى كبير أو واضح ولكن تراكمها يحدث فجأة تغييرا كيفيا ويكون ذلك عن طريق الثورة التى تغير المجتمع وعلاقاته تغييرا كيفيا .

أما قانون نفى النفى أو سلب السلب : فبموجبه فإن التاريخ ينتقل من مرحلة إلى مرحلة – وفقا للقوانين المذكورة – وكل من هذه المراحل هى نفى للمرحلة السابقة عليها : فمرحلة العبودية نفى لمرحلة الشيوعية الأولى أو البدائية ، ولكن مرحلة الاقطاع هى نفى لمرحلة العبودية ، ومرحلة الرأسمالية نفى لمرحلة الاقطاع ومرحلة الاشتراكية نفى لمرحلة الرأسمالية . وبالتالى يمكن النظر إلى مرحلة الاشتراكية مثلا على أنها نفى النفى (فهى نفى للرأسمالية التى هى نفى لمرحلة الاقطاع) وهكذا . وهو يرى أن كل مرحلة لاتنفى سابقتها فقط ، بل أنها تظهر متناقضات لاتحل إلا عن طريق عنصر جديد يتضمن الجانب الايجابى أو الصالح من المرحلة التى يجب أن تزول . ومن هنا فإن كل مرحلة لاحقة تعتبر اسمى من سابقتها .

هذه القوانين ينتهى بمرحلة الشيوعية كأسمى مرحلة حيث تنتهى الجدلية والمتناقضات .

الجوانب التاريخية :

رأى أن العالم المادى هو العالم الحقيقى وان الأفكار والمشاعر انعكاس للحقيقة . فالوجود الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الأفراد وليس العكس : حيث الوجود الاجتماعى يمثل البناء التحتى الأساسى لوعى الأفراد باعتباره البناء الفوقى . وقد طور ماركس من هذا نظرية عن الحتمية الاقتصادية . رأى بموجبها أن التطور فى عملية الانتاج ينتج من التطور التكنولوجى والتنظيم الاقتصادى ويؤدى الى تغيرات فى عناصر الملكية والتنظيم الطبقى . وهو بهذا ينتج الايديولوجيات المختلفة التى عن طريقها تبرر الطبقات الاجتماعية مصالحها المتعارضة .

وقد قسم ماركس تاريخ البشرية الى خمس مراحل رئيسية ، وذلك طبقا لعلاقات الانتاج[٤] ودورها فى تاريخ البشرية :

(١) مرحلة الشيوعية الأولى : أو مرحلة المجتمع البدائى والتى قامت على أساس الشيوع فى الملكية وفى استغلال الموارد الطبيعية فلم يعرف الانسان فى تلك المرحلة طعم الملكية الخاصة واعتمدت هذه المرحلة على وجود وفرة نسبية فى الموارد وقلة الحاجات البشرية نسبيا ولكن مع تعدد الحاجات البشرية وازدياد أعداد الأفراد بدأت الموارد تندر نسبيا وبدأ الصراع من أجل الحصول على الموارد لتبدأ مرحلة جديدة .

(٢) مرحلة العبودية : حيث تميز المجتمع هنا - ونقصد به المجتمع الاغريقى والرومانى - بظهور الملكية الخاصة وبالتالى ظهور نظام الرق والعبيد كطبقة ، وظهور نظام الأسياد كطبقة أخرى أى تميزت هذه المرحلة بظهور الطبقات والملكيات الخاصة وبدأ الصراع بين العبيد

(٤) وهى تتمثل فى العلاقات المتشابكة للمنتج والمستخدم فى هذا النشاط ومنها العلاقات القائمة بين المشتغلين بمختلف فروع الانتاج فضلا عن العلاقة الخاصة بملكية الأموال ووسائل الانتاج (وهى مايتطلبه الانتاج من أدوات ومنشآت وغيرها من الأصول الثابتة وبالطبع بالاضافة إلى العنصر البشرى الذى يتولى المهام الانتاجية) .

وأسيادهم لكي يظهر لنا نظام جديد ناتج عن هذا الصراع .

(٣) **مرحلة الاقطاع : أو مجتمع القرون الوسطى الاقطاعي ،** وتميزت هذه المرحلة أيضا بوجود الملكية الخاصة وبوجود الطبقات وأدوات الانتاج الرئيسية في هذه المرحلة هي نفسها في مرحلة الانتاج السابقة وهي الأرض الزراعية ، وبالتالي فان الطبقات الموجودة في ذلك المجتمع كانت طبقة النبلاء وأمراء الاقطاع وطبقة عبيد الأرض (الأقنان) . وبزيادة الأنشطة الاقتصادية في المجتمع وتطورها مع بداية ظهور التكنولوجيا والمخترعات الحديثة تكونت لنا طبقة جديده وهي الطبقة البرجوازية - التي بدأت ثورية في أول الأمر - ونشأ الصراع بين هذه الطبقة الجديدة وبين طبقة النبلاء لينتج لنا نظام آخر ومرحلة جديدة .

(٤) **مرحلة الرأسمالية : أو مرحلة المجتمع الرأسمالي ،** وهي النظام الذي تولد عن انتصار الطبقة البرجوازية وتحطيم النظام الاقتصادي الاقطاعي . ولكن ماركس رأى أن هذا النظام الرأسمالي ايضا حمل في طياته بذور فنائه حيث انه أوجد طبقة ثانية تعارضت مصالحها مع مصالح الطبقة البرجوازية وهي طبقة العمال وتتميز هذه المرحلة بوجود طبقتين متعارضتين أيضا وبتعدد النشاط الاقتصادي وتنوعه وبالتطور التكنولوجي في وسائل الانتاج .

(٥) **النظام الاشتراكي : أو مجتمع المستقبل الاشتراكي ،** وهو النظام الذي سيرث النظام الرأسمالي ويرى ماركس أنه أولى خطوات الشيوعية التي ينشد تحقيقها ويرى أن النظام الاشتراكي حتمي الحدوث وفقا للمادية التاريخية ويتميز هذا النظام بسيادة طبقة واحدة أطلق عليها اسم طبقة البروليتاريا حتى يتم التحول للشيوعية وتختفي الطبقية نهائيا .

وعليه فإن قمة الجدلية والتطور التاريخي هو قيام مجتمع شيوعي يختفي فيه الاغتراب - والاساس فيه الاستغلال من خلال الملكية الخاصة لوسائل الانتاج - وهو ماميز أول مراحل تاريخ البشرية في ظل الشيوعية الأولى في المجتمع البدائي .

الجوانب الاقتصادية :

رأى أن الاقتصاد يحكم كل شيء بما فيه الدين والسياسة والمعنويات أى أن الأولوية قد أعطيت للاقتصاد كموجه لكافة أوجه الحياة . وأن العمل هو أهم عناصر الانتاج(٥) .

وقد اتخذ ماركس عن الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز خاصة ، أن العمل هو أساس القيمة فالعامل لايحصل على نتاج عمله بل على أقل أجر ممكن بينما يتمتع بنتاج هذا العمل غيره من البرجوازيين المستغلين للعامل حيث يحصلون على فائض القيمة : وهو الفرق بين ما يدفع للعامل وبين النظير الحقيقى للعمل الذى يقوم به . ويرى ماركس أن العامل مقيد وهو فقير ، لأنه لايملك وسائل الانتاج فهو لايملك سوى عمله أى سوى أن يؤجر نفسه لأصحاب رأس المال ، وبالتالى فان عليه أن يتقبل علاقات الانتاج والشروط التى يفرضها عليه صاحب رأس المال . وفى هذا المجال يلاحظ أن ماركس فى أفكاره يتناول مفهوم الاغتراب أو الاستلاب والذى تحدث عنه روسو بأنه وجد فى حالة الطبيعة . أما ماركس فيتناوله على أساس أن العامل يستغل من جانب الغير ، وبالتالى فهناك اغتراب للعامل عن نفسه وعن عمله أى هناك حائل بين الفرد ونفسه نتيجة الاستغلال وان كان روسو قد عممه على الفرد كفرد بينما ركز ماركس على عدم حصوله على المقابل الفعلى لعمله .

الجوانب السياسية فى أفكار ماركس :

وتتمثل فى صراع الطبقات وثورة البروليتاريا التى تؤدى إلى ديكتاتورية البروليتارية كمرحلة انتقالية للوصول إلى الشيوعية . حيث أن كتابات ماركس تتضمن القليل من النصوص السياسية التى يعتبر أغلبها مختصرا الى حد بعيد وذات طبيعة حكمية ذاتية فى الغالب . وهى تمثل

---

(٥) وتتمثل فى عمل ، رأسمال ، وتنظيم .
ولمزيد من المعلومات عن الابعاد الاقتصادية أنظر :
كارل ماركس ، رأس المال : عملية تداول رأس المال ، اشرف على إخراجه فردريك انجلز ، ترجمة د . راشد البراوى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

على وجه الخصوص انتقادات مجزأة للعقائد السياسية أو المواقف السياسية التى عارضها أو حللها . ولكنها تدل على معرفتها العميقة بالأحداث السياسية الماضية والمعاصرة . وان يبدو واضحا أن ما ينقص آراء ماركس وكذلك آراء انجلز هو : التحليل المنهجى للوظائف المحددة للدولة ، وللاختلافات بين النظم المختلفة .

أولا : الصراع الطبقى وثورة البروليتاريا :

فقد نظر ماركس الى الدولة على أنها مجرد وهم زائف ، وبالتالى يجب البحث فى جوهرها وهو الصراع الطبقى . وهو فى تحليله قد تأثر بأفكاره فى مختلف المجالات .

فالديالكتيكية السابق ذكرها أدت بماركس الى النظر للصراع على أنه المفتاح الرئيسى للوضع الاجتماعى . من ناحية أخرى ، فان الحتمية الاقتصادية أدت به الى النظر فى جذور هذا الصراع فى الأساس الاقتصادى . وكذلك فان مبدأ فائض القيمة أدى به الى أن تعارض المصالح الاقتصادية فى المجتمع هو القائم بين العمال والرأسماليين المستغلين لهم فى سبيل الحصول على فائض القيمة الذى أتى به العمال أنفسهم .

وقد عبر ماركس وانجلز بوضوح عن مبدأ الصراع الطبقى بقولهما فى المانيفستو الشيوعى : «إن تاريخ كل مجتمع بشرى إلى يومنا هو تاريخ الصراع بين الطبقات»[٦] . كأن الصراع هو أساس وجوهر المجتمعات على مر العصور ، ولكنه اعتبر ان البرجوازية الحديثة قد أسهمت فى ظل النظام الرأسمالى فى تبسيط الصراع بين الطبقات حيث تطور الوضع الى وجود طبقتين كبيرتين تواجه كل منهما الأخرى ، وتعارضها فى مصالحها وهى : الطبقة البرجوازية «Bourgeosie» وطبقة البروليتاريا

---

(٦) انظر : Marx & Engels, The Communist Manifesto, op . cit . . p . 9 .
وقد أوردت الترجمة العربية للمرجع المذكور النص كالتالى : «ان تاريخ كل مجتمع ... إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات» .
انظر : ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، مرجع سابق ، ص ٤١ .

«Proletariat» . أى أن النظام الرأسمالى قد بسط الصراع ولكن زاده حدة[٧] .

وقد ذكر ماركس أن البرجوازية خرجت من النظام الاقطاعى كقوة ثورية وفرضت أفكارها على المجتمع ونظمه وفقا للتجارة الحرة وسيطرة المادة ، مما جعل الأسرة باعتبارها اساس الدولة مجرد وحدة قائمة على العلاقات المادية الخالصة . وقد قامت البرجوازية بتحرير قوة انتاجية جديدة من النظام الاقطاعى للملكية ، وحلت محله تنظيماتها الاقتصادية والسياسية .

وقد لاحظ ماركس ان ملكية وسائل الانتاج تؤدى بالضرورة لخلق مصالح طبقية تعمل بموجبه الطبقة المالكة لتلك الوسائل على السيطرة على الدولة واستخدامها كأداة لاستغلال الآخرين فى الدولة . وهو يوضح رأيه هو وانجلز فى السلطة السياسية بقولهما على سبيل الاطلاق : «السلطة السياسية بالمعنى الصحيح هى السلطة المنظمة لطبقة من أجل اضطهاد طبقة أخرى»[٨] .

كما رأى أن النظام الرأسمالى حوى فى طياته بذور فنائه حيث قام بتجميع البروليتاريا فى المدن وعن طريق احباطها وذلك نتيجة عدم تمتعها بما يوازى عملها مما خلق الشعور بالاضطهاد وعدم الرضا بالوضع القائم . والنظام الرأسمالى بتبلوره يبلور تناقضات داخلية بفعل القوانين التى اعتبرها ماركس حتمية . وهذه القوانين تتمثل فى تراكم رأس المال أى زيادة الغنى فى جانب البرجوازية بجانب قانون تركيز رأس المال فى أيد قليلة من الطبقة البرجوازية مما يعرقل المنافسة الحرة ويلقى بالبعض من صغار للبرجوازيين الى صفوف البروليتاريا نتيجة لعدم تحملهم المنافسة . بجانب قانون زيادة بؤس العمال . فكأن زيادة الغنى فى جانب البرجوازية سيرتبط به وفقا لتحليله ازدياد من سيمتلكون هذا الغنى فى مقابل ازدياد البؤس فى جانب العمال مع زيادة قوتهم العددية .

---

(٧) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

أما بالنسبة للبرجوازية فهي في حربها مع بقايا الاقطاع وبرجوازي الأمم الأخرى ستحتاج لتأييد البروليتاريا كحليفة لها ، وبالتالي ستحصل البروليتاريا على التعليم السياسي وعن طريقه ستحارب البرجوازية كأنه وفقا لوجهة نظره فان البرجوازية ستسعى للحصول على البروليتاريا كحليف ، وبالتالي ستحصل البروليتاريا على التعليم السياسي الذي سيكون سلاحها في محاربة البرجوازية . من ناحية أخرى فان انتقال صغار البرجوازيين نتيجة لعدم تحملهم المنافسة الى صفوف البروليتاريا سيدعم هذه الطبقة ويمدها بالفئات المثقفة . من ناحية ثالثة فانه وفقا لتحليل ماركس فان تطور النظام الرأسمالي سيؤدي ببعض عناصر البرجوازية خاصة المثقفين الى الانتقال اختياريا للبروليتاريا ، مثلما انتقلت بعض فئات النبلاء في نظام الاقطاع الى تأييد البرجوازية حيث كانوا أكثر تحررا من غيرهم . نتيجة كل هذه العوامل ستصبح البروليتاريا قوة ثورية هائلة فضلا عن وجود اعتبارات تزكي هذه الثورية في البروليتاري : فالعامل البروليتاري ثوري ، حيث لايملك ما يخشى عليه ، وكذلك ليس لديه الشعور بالقومية ، فضلا عن أنه لا يثق في أخلاقيات ولا دين المجتمع حيث يعتبرها ممثلة لمصالح البرجوازية وانها تفسرها وفقا لمصالحها . فثورة البروليتاري يعبر وفقا لتحليل ماركس عن التقاء الحق والقوة في جانب البروليتاريا[٩]

وقد اعتبر ماركس في تحليله أن الدولة والقومية والقوانين الدينية والمعنويات ليست الا تعبيرا عن مصالح البرجوازية المستغلة وبالتالي ربطها بالنظام الرأسمالي ولم يثق في أي منها . كما رأى أن الأزمات الدورية التي يتعرض لها النظام الرأسمالي تزيد بالضرورة بفعل القوانين السابقة . أي تزيد من حدتها الى جانب التناقضات الداخلية . وان المواجهة بين هاتين الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع ستؤدي الى انتصار البروليتاريا في الاطاحة بالبرجوازية والوصول الى الحكم وجعل نفسها طبقة حاكمة

(٩) لمزيد من المعلومات انظر : : Dr . Horeya T . Megahed, The Proletarian Revolution Between Might & Right, Bulletin of The Faculty of Law, Alexandria Univ . , Vol .xvii, No . 2 , 1975 .

فى مرحلة انتقالية لازمة لتصفية التناقضات فى المجتمع حتى يمكن الوصول الى الشيوعية فى المرحلة النهائية إذ تختفى الدولة كأداة للاستغلال وتعارض المصالح والملكية الفردية لوسائل الانتاج وتصبح هناك ادارة للأشياء . أى تختفي الحوائل بين الفرد ونفسه فيختفى الاغتراب أو الاستلاب . ورغم أن ماركس رأى حتمية زوال النظام الرأسمالى الا أنه رأى فى نفس الوقت أن البرجوازية لن تسلم بسهولة ، وبالتالي ركز على العنف والثورة لتحقيق ثورة البروليتاريا كلازمة لتحقيق الانتقال للاشتراكية . أى أنه ستقوم بها عناصر البروليتاريا الأكثر وعيا وهم الذين أطلق عليهم شيوعيى البروليتاريا(١٠) أو طلائع البروليتاريا وهى المحركة للبروليتاريا فى كافة الدول وتمثل مصالح الكل فهى أكثر عناصر البروليتاريا وعيا وثورية وعدوانية حيث أنها اكثر العناصر تفهما للوضع التاريخي والشيوعية المستقبلية ، وتتولى تكوين طبقة البروليتاريا المرتبطة فى رأيه بالوعى والمصالح الطبقية . وقد نادى بضرورة تعاون

---

(١٠) ولقد حرص ماركس وانجلز على توضيح الارتباط التام بين الشيوعيين وبقية البروليتاريا بقولهما :

«ان الشيوعيين لا يؤلفون حزباً خاصاً معارضاً لاحزاب العمال الاخرى وليست لهم مصالح منفصلة عن مصالح البروليتاريا بمجموعها وهم لايدعون الى مبادىء خاصة يريدون تكييف الحركة البروليتارية فى قالبها .

ان الشيوعيين لا يتميزون عن بقية الاحزاب البروليتارية الا فى نقطتين هما :

١ - فى النضالات التى يقوم بها البروليتاريون فى مختلف البلدان ، يضع الشيوعيون فى المقدمة ويبرزون المصالح المستقلة عن الجنسية والعامة الشاملة لمجموع البروليتاريا .

٢ - فى مختلف مراحل النضال بين البروليتاريين والبرجوازيين يمثل الشيوعيون دائما وفى كل مكان ، المصالح العامة للحركة بكاملها .

فالشيوعيون هم اذن ، من الناحية العملية ، احزم فريق من احزاب العمال فى جميع البلدان واشدها عزيمة ، الفريق الذى يدفع الى الامام كل الفرق الاخرى . وهم من الوجهة النظرية يمتازون عن بقية البروليتاريين بادراك واضح لظروف حركة البروليتاريا وسيرها ونتائجها العامة . اما هدف الشيوعيين المباشر فهو الهدف نفسه الذى ترمى اليه جميع الاحزاب البروليتارية ، اى : تنظيم البروليتاريين فى طبقة وهدم سيادة البرجوازية واستيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية» .

انظر ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، مرجع سابق ، ص ٦١ .

العمال فى العالم من أجل تكوين الهدف المنشود للثورة والاطاحة بالبرجوازية ومن هنا وجه نداءه «ياعمال العالم اتحدوا» .

ثانيا : ديكتاتورية البروليتاريا :

وضع ماركس مع انجلز برنامجا للعمل فى مرحلة وصول البروليتاريا للسلطة وقيامها كطبقة حاكمة اى بعد حصولها على الدولة . ويتلخص هذا البرنامج فى عشر نقاط هى[11] :

١ - نزع الملكية العقارية وتخصيص الريع العقارى لتغطية نفقات الدولة .
٢ - فرض ضرائب متصاعدة جدا .
٣ - الغاء الوراثة .
٤ - مصادرة أملاك جميع المهاجرين والعصاة المتمردين .
٥ - مركزة التسليف كله فى ايدى الدولة بواسطة مصرف وطنى رأسماله للدولة ويتمتع باحتكار تام مطلق .
٦ - مركزة جميع وسائل النقل فى أيدى الدولة .
٧ - تكثير المصانع التابعة للدولة وادوات الانتاج واصلاح الاراضى البور وتحسين الأراضى المزروعة حسب منهاج عام .
٨ - جعل العمل إجباريا للجميع على السواء وتنظيم جيوش صناعية ، وذلك لأجل الزراعة على الخصوص .
٩ - الجمع بين العمل الزراعى والصناعى واتخاذ التدابير المؤدية تدريجيا إلى محو الفرق بين المدينة والريف .
١٠ -جعل التربية عامة ومجانية لجميع الأولاد ومنع تشغيل الاحداث فى المصانع كما نجرى اليوم ، والتوفيق بين التربية وبين الانتاج المادى ، الخ .

ولكن من الجدير بالملاحظة أن ماركس لم يتناول الجوانب التنظيمية

---

(١١) المرجع السابق ، ص ٧٤ .
انظر النص الانجليزى : Marx & Engels, The Communist Manifesto, op. cit., pp. 31 - 32 :

أو التأسيسية لتحقيق هذا البرنامج فى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا . الأمر الذى عالجه لينين فيما بعد .

ثالثا : الوصول للشيوعية كمرحلة نهائية :

وقد رأى ماركس كما سبق توضيحه أن السلطة السياسية ما هى الا سلطة منظمة من طبقة واحدة لقهر واستغلال طبقة أخرى ولكن بعد ثورة البروليتاريا والوصول للحكم يتطلب الحال القضاء على البرجوازية نهائيا ووجود طبقة واحدة فى المجتمع هى البروليتاريا . وعندما يتم القضاء على البرجوازية وتناقضات المجتمع يتم زوال الدولة . وقد ناشد ماركس الشيوعيين فى كل مكان تأييد كل حركة ثورية تقوم ضد الأوضاع السياسية والاجتماعية ، أى أن التكتيك الذى رآه ماركس للشيوعية هو التحالف مع العناصر الدولية الثورية فى الدول المختلفة حتى يمكن الوصول للهدف الأسمى من ثورة البروليتاريا وهو الوصول للشيوعية بعد مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا . وباختصار ، فقد رأى ماركس أن ثورة البروليتاريا الناتجة من تناقضات النظام الرأسمالى حتمية وأن القضاء على النظام حتمى أيضا وأن ثورة البروليتاريا تؤدى الى مرحلة انتقالية من الناحية السياسية تتمثل فى ديكتاتورية البروليتاريا التى تطور نفسها الى طبقة حاكمة «تهدم بالعنف والشدة علاقات الانتاج القديمة» ، كما تهدم كل رابطة من الأفكار والآراء التقليدية بما فيها الدين والاخلاق والعائلة وكذلك القومية حيث نظر إليها جميعا على أنها مفاهيم بورجوازية[١٣] ، وتعمل

---

(١٢) «ان البرجوازية تنتج قبل كل شىء حفارى قبرها ، فسقوطها وانتصار البروليتاريا كلاهما أمر محتوم لامناص منه» .
انظر : ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، مرجع سابق ، ص ٦٠ .

(١٣) «اذ هل يحتاج المرء إلى تعمق كبير ليدرك ان نظرات الناس ومفهوماتهم وتصوراتهم الفكرية أو بالاختصار ادراكهم ، يتغير مع كل تغيير يطرأ على ظروف حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية وشروط معيشتهم الاجتماعية ؟ وهلا يبرهن تاريخ الافكار على أن الانتاج الفكرى يتبدل ويتحور مع تبدل الانتاج المادى وتحوره ؟ فالأفكار والآراء السائدة فى عهد من العهود لم تكن سوى افكار الطبقة السائدة وآرائها.... «وقد يقولون : نعم أن الافكار الدينية والاخلاقية والفلسفية والسياسية والحقوقية وما إليها قد طرأ عليها التعديل خلال التطور التاريخى ، ولكن الدين والاخلاق والفلسفة =

على القضاء - خلال هذه المرحلة الانتقالية - على تناقضات المجتمع وذلك عن طريق برنامج العمل الموضح وفتح الطريق الى المرحلة النهائية المنشودة وهى الشيوعية حيث تختفى الطبقات بما فيها البروليتاريا وبالتالى يختفى الصراع ولاتوجد هناك حاجة للحكومة كأداة للاستغلال ومن ثم تتلاشى أو تزول الدولة «would wither away» وتصبح هناك ادارة للأشياء ويصبح كل الانتاج متمركزا فى أيدى جمعية واحدة تشمل الأمة بأسرها»[14] . أما من الناحية الاقتصادية فان المرحلة الانتقالية أو ديكتاتورية البروليتاريا تتمثل فى الاشتراكية وأساسها «لكل حسب عمله» أما فى المرحلة النهائية (الشيوعية) فهى تقوم على «لكل حسب حاجته» أى أن هذه المرحلة يتم فيها الانتقال من «كل حسب عمله» الى «كل حسب حاجته» الأمر الذى يتطلب وجود فائض فى المجتمع وهو يدخل فى عداد التنبؤات حيث لم يتحقق بأكمله .

مقارنة بين ماركس وهيجل :

سبق أن ذكرنا أن ماركس بنى أفكاره على أفكار هيجل خاصة الجدلية ولكنه قام بقلب افكار هيجل رأسا على عقب كالتالى :

١ - هيجل كانت أفكاره فى عالم المثاليات وحلل الفكرة من الناحية الفلسفية .. بينما أفكار ماركس واقعية تحليلية للنظام القائم وان كانت قد جاءت فى شكل نبوءات لم يتحقق معظمها .

٢ - فهيجل وان كان يعتبر أهم اساتذة ماركس الا ان ماركس قد ثار تماما

= والسياسة والحقوق كانت مع ذلك تحافظ دائما على بقائها خلال هذا التحول المستمر . وهنالك فوق ذلك حقائق ابدية ، مثل الحرية والعدالة ، الخ . وهى واحدة مشتركة فى جميع مراحل التطور الاجتماعى . أما الشيوعية فهى تلغى الحقائق الابدية ، تلغى الدين والاخلاق عوضا عن تجديدهما ؛ فهى تناقض اذن كل التطور التاريخى السابق» . «ففيم تتلخص هذه التهمة ؟ ان تاريخ كل مجتمع حتى الآن قائم على التناحر بين الطبقات . وقد اتخذ التناحر إشكالاً مختلفة حسب العهود .... ان الثورة الشيوعية تقطع من الاساس كل رابطة مع علاقات الملكية التقليدية ؛ فلا عجب اذن ان هى قطعت بحزم ايضا اثناء تطورها ، كل رابطة مع الافكار والآراء التقليدية» .

المرجع السابق ، ص ٧٠ ، ٧٢ - ٧٣ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

على مضمون افكاره وان كان قد سار على أسلوبه . وأهم ما يلاحظ فى هذا المجال ان ماركس اعطى الاولوية للمادة التى حلت محل الروح فى تحليل هيجل .

٣ - فضلا عن هذا ، أخذ ماركس عن هيجل افتراض ان هناك تطورا جدليا فى التاريخ وأن له مضمونا معيناً ، ولكن التاريخ لا يمثل بالنسبة لماركس العقل مستترا فى شكل الاحداث ومتطورا نحو المطلق كما هو الحال فى تحليل هيجل ، حيث تمثل بالنسبة لماركس فى تطور المادة أى مجهودات الفرد فى السيطرة على الطبيعة بوسائل الانتاج بتطور المادة والأشكال المختلفة للتنظيم التى تتمشى مع هذه التطورات فيما صوره فى تناسق مسبق .

٤ - أما عن مفهوم هيجل للأمم فهى التغييرات الرئيسية للعقل العالمى ، وقد حولها ماركس الى مفهوم الصراع الطبقى الذى أضاف له الدور التاريخى الذى تصوره هيجل .

٥ - وكما صور هيجل أن مصالح الفرد ومثالياته متطابقة مع تلك التى لدولته وانه لايمكن أن تكون هناك معنويات بين الدول وان الدول لابد وان تكون فى حالة حرب مع بعضها ، فان ماركس أيضا رأى أن مصالح الفرد ومعنوياته هى التى تتحدد بالانتماء الى طبقته ولايمكن أن يكون هناك معنويات بين الأفراد بمعنى ان البرجوازية لها مجموعة مفاهيم ومبادىء مختلفة عن التى للبروليتاريا وان الحروب الطبقية لا يمكن تلاشيها وانما تحدد ديناميكية التغيير الاجتماعية .

٦ - بالنسبة لهيجل فقد رأى ان التاريخ يمثل تطورا جدليا للأفكار نحو المطلق . أما ماركس فان التاريخ يمثل تطورا جدليا للتغير الاجتماعى نحو مجتمع لا طبقى .

٧ - هدف هيجل هو الغاء الفرد فى سبيل الدولة ، وقد اتضح هذا من تضخيمه للدولة الذى وصل لحد تقديسها ... أما ماركس فقد هدف الى الغاء السيطرة والاستغلال داخل الدولة من أجل الفرد .

٨ - أعطى هيجل أهمية خاصة للدين فى الدولة فى فلسفته حول الفكر المطلق وجعل الدين أساس الحرية والذاتية بل مرادفا لهما ، وان

القرن التاسع عشر هو قرن الدين حيث استطاع الوصول الى المطلق وهو المسيحية . أما ماركس فقد نبذ الدين حتى ارتبطت آراؤه بالالحاد مؤكدا على أن الدين «افيون الجماهير» ويصرف الأفراد عن الاهتمام بمشاكلهم الدنيوية على أمل حياة أخروية . وقد وصل الى افكاره متأثرا بدور الكنيسة فى الدولة وبعض تعاليم المسيحية التى سبق وأن أوضحها مكيافيللى .

٩ - ان المرحلة الاسمى عند هيجل هى الدولة وسيطرتها فى مواجهة الفرد .. أما ماركس فالمرحلة الأسمى عنده هى الشيوعية والغاء الحوائل بين الفرد ونفسه .

١٠ -وقد أوقف هيجل الجدلية عند حدود دولته المانيا .. أما ماركس فقد دفع الجدلية الى أعلى مرحلة وهى الشيوعية حيث تتلاشى الطبقات وتتلاشى الدولة .

١١ -مجد هيجل القومية ، أما ماركس فقد نبذها باعتبارها مفهوماً برجوازيا وتميزت أفكاره بالعالمية .

وعلى الرغم من أن ماركس قد يكون قلب افكار هيجل رأسا على عقب إلا أنه احتفظ بمعظم مضامين افكاره وان كان قد أعطاها طابعا ماديا . ويرى البعض ان ماركس اساء استخدام افكار هيجل وان كان البعض الآخر يرى انه قد خرج بافكار هيجل الى عالم الواقع بدلا من عالم المثاليات .

وفى هذا المجال يوضح ماركس - كما اشرنا - ان الفلاسفة قد أمضوا وقتا طويلا فى محاولة تفهم العالم وان المشكلة الرئيسية فى الواقع هى تغييره وليس تفهمه .

أهم مساهمات ماركس :

لم يكن ماركس مجرد مفكر سياسى ولكنه كان داعية للثورة والتغيير ، بل وسعى لترجمتها إلى واقع . وأفكار ماركس قد ألهمت ايديولوجيات الملايين من البشر فى كافة انحاء العالم نظرا لمنطقيتها والطابع الانسانى الغالب عليها ومناداتها بتحرير الانسان من الاستغلال

والاضطهاد . إلا أنها من الناحية الواقعية لم تطبق بأكملها ، وما طبق منها لم يطبق على النحو الذى رآه ماركس . فلم يتم انهيار النظام الرأسمالى كما تصور ولم يزدد الفارق الطبقي بين البرجوازية والبروليتاريا حيث لم يزدد العمال بؤسا وانما اكتسبوا قوة بوسائل سلمية ، فلم يتصور ماركس دور النقابات العمالية كجماعات ضغط قوية على الحكومات ، كما لم يتصور أن يصبح العمال أصحاب مصلحة فى استمرار النظام الرأسمالى نفسه وأن يصبح ركيزة المجتمع طبقة وسطى قوية . كما أنه من الناحية الواقعية رغم انتقادات ماركس للقومية باعتبارها صنيعة البرجوازية ومن أجل صالحها الا أن ما تحقق فى العالم منذ ماركس يؤكد أن القومية تعتبر أهم ايديولوجيات العصر الحديث وأنها وان تبلورت فى أوربا فى القرن الثامن عشر مرتبطة بالثورة الفرنسية ، الا أنها انتشرت حتى عمت العالم أجمع وانها فرضت نفسها كقوة حقيقية حتى فى الدول حديثة الاستقلال ذات النشأة المصطنعة بل وحتى من الناحية الواقعية فى الدول التى تأخذ بالماركسية كأيديولوجية . فالانقسام بين الدول التى تأخذ بالماركسية قائم أساسا على اعتبارات قومية أكثر منها أيديولوجية .

كما انتقد ماركس الدين – متأثرا على مايبدو بدور الكنيسة فى المجتمع الغربى – حيث نظر اليه على أنه «أفيون الشعوب» وانه يصرف الأفراد عن المشاكل الدنيوية وهو مظهر كل «الاغتراب» أو «الاستلاب» فهدفه القضاء على الاستلاب الدينى . وفى تأكيد ماركس على المادية فانه لم يؤمن الا بما هو موجود وملموس فلم يؤمن بما وراء الطبيعة فالمادة هى أصل الوجود فى رأيه وهي التى تشكل الفكر . ففى رأيه انه «يجب اذن الغاء الدين ولكن يجب قبل كل هذا تغيير التناقض القائم بين الدولة ورعاياها ، بين المواطن والانسان الخاص «وعندما تتحرر الدولة من الدين أى تنفصل عنه ، فان الوعى الدينى عند الأفراد يصبح حرا فى الاعتقاد أو فى عدم الاعتقاد ، والدولة حرة ولكن الانسان لا يتحرر أبدا» . وعليه فقد ارتبطت أفكار ماركس بالالحاد . وهذا فى الواقع وراء نبذ الماركسية فى العديد من الدول خاصة النامية وبالأخص الاسلامية والتى حرصت غالبيتها على تمييز نفسها عن الماركسية حتى وإن أخذت

بالإشتراكية : فهى تتمسك بالقيم الروحية والدينية كما تتمسك بالقومية حيث المشكلة الأساسية بالنسبة لها هى مشكلة بناء الدولة القومية[١٥] .

فضلاً عن هذا فإن ماركس على الرغم من ثورية آرائه وتأكيده هو وانجلز على ضرورة تدعيم الحركات الثورية فى العالم ، **إلا أنه لم يقف موقفا ثوريا من الاستعمار** بل العكس هو الصحيح : فاحتلال فرنسا للجزائر واخماد ثورة عبد القادر الجزائرى ، وتحطيم القرية الهندية (التى نظر إليها ماركس على أنها اساس الاستبداد الشرقى فى رأيه) على يد الاستعمار البريطانى قد بورك صراحة وأيد بحماس من جانب ماركس وانجلز على أساس أنه يمثل امتداداً لشعلة الحضارة فى هذه المناطق المتخلفة من العالم ، وخطوة متقدمة لفتح الطريق للبورجوازية ومن ثم للاشتراكية[١٦] . أى أن الاستعمار قد نظر إليه على أنه خطوة على الطريق الصحيح فى تقدم البشرية وفقا للتطور الديالكتيكى حيث يمثل واسطة نقل ثورة التحديث والتنمية التى قادتها البورجوازية إلى أفريقيا وآسيا . فما اعتبر آثارا سلبية للاستعمار من تدمير الاطارات التقليدية من مؤسسات وقيم ، اعتبر فى نظر ماركس ايجابيا كخطوة على طريق التطور فى ضوء المادية الجدلية .

وبصفة عامة فإن ماركس لم يسهم بنظرية فى الاستعمار – كما

---

(١٥) لمزيد من المعلومات انظر : د . حورية توفيق مجاهد ، «الاشتراكية فى أفريقيا» ، مجلة الدراسات الأفريقية ، معهد الدراسات والبحوث الافريقية ، جامعة القاهرة ، العدد السادس ، ١٩٧٧ .

(١٦) عن النص الكامل لتصريحات ماركس وانجلز فى هذا المجال ولمزيد من المعلومات عن «ترشيد» الاستعمار انظر :
- د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، مرجع سابق ، ص ١١٩ – ١٢٢ .

ولمزيد من المعلومات عن ماركس والماركسية انظر : سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الخامس الذى أفرده لهذا الموضوع .

انظر أيضا : مجموعة من الاساتذة السوفييت ، المادية الجدلية ، ترجمة مرعى ، السباعى ، جاموس ، بيروت : دار الجماهير ، د . ت ، الجزء التاسع .

ف . كيللى وم . كالزون ، المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داوود ، بيروت ، دار الجماهير ، د . ت ، جـ ١٤ .

فعل لينين حيث كانت له مجرد خاطرات عنه فى ضوء تحليله لنمط الانتاج الرأسمالى وهو ماعتمد عليه لينين كنقطة انطلاق فى التحليل .

وفى الواقع فان لينين يرجع اليه الفضل فى تطبيق أفكار ماركس لأول مرة فى العالم وفى عالم الواقع على الرغم من اختلاف الظروف . اى انه هو الذى قام بتطويع أفكار ماركس للأوضاع السائدة فى روسيا والمخالفة لما ارتآه ماركس من تطور النظام الرأسمالى ونضجه وتناقضاته .

وباختصار يمكن القول أن من أهم انجازات ماركس أنه نبه العالم الرأسمالى الى ما يمكن أن يصل اليه بفعل تناقضاته . وبالتالى نبههم الى ضرورة تدخل الدولة للتغلب على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

الفصل الثانى

لينين Lenin
(١٨٧٠ - ١٩٢٤)

يعتبر فلاديميرايليتش لينين الامتداد العملى لأفكار ماركس وانجلز حيث سعى الى تطويع تلك الأفكار الى الواقع الروسى المخالف فضلا عن أن لينين طور العديد من الأفكار الماركسية فى ظل الظروف الجديدة للرأسمالية وللثورة البروليتارية فى بداية القرن العشرين وقد عبر ستالين عن ذلك بقوله : «ان اللينينية هى ماركسية عصر الامبريالية ، والثورة البروليتارية ، أو بتعبير أدق هى : نظرية وتكتيك الثورة البروليتارية بوجه عام ونظرية وتكتيك ديكتاتورية البروليتارية بوجه خاص»[١] .

أهم الظروف المؤثرة على أفكاره :

جاء لينين من الطبقة الوسطى من أسرة اتخذت خط العداء والكراهية للاستبداد القيصرى فتربى على ذلك . ولكن أهم ما أثر فى أفكاره هو اعدام شقيقه الأكبر - الكساندر الذى كرس حياته للنضال الثورى ضد الحكم القيصرى - وذلك لاشتراكه فى محاولة فاشلة لاغتيال القيصر الكساندر الثالث ، وكان لشقيقه هذا تأثير كبير على بلورة افكاره حيث تلقى عنه الفكر الماركسى ، على الرغم من أن لينين لم يتفق معه

---

(١) جوزيف ستالين ، اسس اللينينية ، دمشق : دار الطليعة ، ١٩٧٠ .
ولمزيد من المعلومات عن الماركسية بعد ماركس انظر :

David Mclellan, Marxism After Marx , 2 nd Edition, Papermac, London : The MacMillan Press Ltd . . 1980 .

فى مبدأ الاغتيال السياسى كأداة للتغيير السياسى . وقد بدأ لينين بدراسة القانون ولكن طرد من الدراسة ومن مدينة قازان نفسها وذلك لنشاطه الثورى . وان كان قد عاود نشاطه ثانية بعد عودته من جديد ولكن لم يستطع مواصلة دراسته . وقد انضم الى احدى الحلقات الماركسية ثم أكمل دراسة القانون وقام بتنظيم أول حلقة ماركسية تحت قيادته . وكان لنشاطه هذا أثره فى عداء السلطات القيصرية مما جعله دائما فى تنقل هربا منها وقد تنقل داخل روسيا وخارجها متجولا بين العديد من البلدان الاوربية دارسا الحركات العمالية بها . وقد قام لينين وهو فى المنفى بوضع مشروع تكوين حزب ماركسى فى روسيا . وقد كان يعمل كتنظيم سرى فى بادىء الامر خوفا من الرجعية القيصرية التى كانت تمارس أشد درجات القهر . وكانت فكرته تتضمن اصدار جريدة سياسية لروسيا كانت تتولي مهمة توحيد صفوف اللجان والجماعات الاشتراكية الموجودة بها وذلك على أساس الماركسية بكل أبعادها الثورية ، كما تقوم بالتحريك من أجل عقد مؤتمر الحزب والاتفاق على برنامج الحزب ونظامه الداخلى . وقد قام لينين بعد عودته من المنفى بنشر جريدة «ايسكرا» أى الشرارة وذلك فى المانيا نظرا لظروف القهر فى روسيا . وقد قامت هذه الجريدة بدور المنظم للحزب . كما قامت نشرة «الى الفقراء الفلاحين» بدور دعائى هام فى توضيح برنامج الحزب وسعيه الى ضرورة اتحاد فقراء القرية أى الفلاحين مع العمال . ولكن دور الحزب قد تبلور بوضوح فى كتابه «ما العمل؟» سنة ١٩٠٢ حيث أوضح فيه خطته فى اقامة حزب ثورى بروليتارى قادر على تنظيم وقيادة الطبقة العاملة فى روسيا للقضاء على معاقل الحكم القيصرى المطلق والرأسمالية . وأكد على ضرورة تسلح الحزب بنظرية ثورية تقدمية وهى الماركسية . وقد تم بالفعل فى المؤتمر الثانى للحزب سنة ١٩٠٣ تكوين حزب بروليتارى وهو الحزب البلشفى اللينينى . وقد ناضل لينين للمحافظة على الحزب من الضغوط والتيارات المختلفة . كما أنشئت جريدة «برافدا» لخدمة أهداف الحزب وقد أشرف لينين بنفسه عليها وعلى توزيعها ونشرها فى المصانع بين العمال مباشرة .

وقد تميز لينين بموهبة ثورية غير عادية كما كان يتمتع بمواهب تنظيمية فائقة وقد كان له دوره القيادى فى الثورة الروسية سنة ١٩١٧ كأول ثورة باسم الماركسية . واستطاع الشيوعيون الاستيلاء على السلطة وانتهى عهد روسيا القيصرية لتبدأ الدولة السوفيتية ومشاكل بنائها كنموذج للماركسية . وقد تعرض لينين لمحاولتين لاغتياله بعد الثورة بعام وقد أصيب اصابات بالغة فى المحاولة الثانية وقد تأثرت صحته كما تأثر نشاطه بشدة وتوفى فى النهاية بعدها .

أهم مؤلفات لينين واضافاته للماركسية :

كان لينين ثرى العطاء حيث قدم مئات الكتب والمقالات فضلا عن التقارير والخطابات السياسية . وأهم مؤلفاته : «تطور الرأسمالية فى روسيا» ، و «ما العمل ؟» و «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ، و «الدولة والثورة» ، و «المرض الطفولى للشيوعية» ، و «مسألة الأرض والنضال فى سبيل الحرية»[٢] ، و «خطوة للأمام ، خطوتان للوراء» .

هذا ومن أهم ما يلاحظ عن لينين انه يجمع بين الفكر والعمل وبين التحليل النظرى للثورة وتنفيذها التطبيقى . ومن هنا كانت مساهماته البارزة فبصفة عامة يلاحظ أن أفكار ماركس جاءت مثالية الى حد كبير ولكن استطاع لينين ان يهبط بها الى عالم التطبيق . فأهم مساهمات لينين هو قيامه بتطبيق الماركسية فى مجتمع مختلف تماما عن المجتمع الذى بنى عليه ماركس افكاره .

وقد أسهم لينين فى الفكر السياسى ببعض الافكار الهامة التى تتمثل فى التالى :

- محاولة اثبات ان الثورة الروسية تعتبر تعبيرا مشروعا للنظرية الماركسية . . .

---

(٢) عن كتابات لينين انظر : فلاديمير لينين ، المختارات ، موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٦ .

انظر ايضا : V. I. Lenin, Selected Works, in Three Volumes, Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1960 .

- توضيحه لمرحلة الاحتكار والاستعمار فى التطور الرأسمالى .
- الدفاع عن النظام السوفيتى خاصة عما يصبح عليه النظام بعد ثورة البروليتاريا .

الثورة الروسية والماركسية :

تمت الثورة فى مجتمع بادىء التصنيع وليس مجتمعا رأسماليا وصل فى تناقضاته الى النضج الذى ارتآه ماركس والذى اعتبره ضروريا لقيام الثورة . أى أنها تمت فى مجتمع زراعى لا صناعى . وقد حاول لينين توضيح هذه النقطة حيث ان البرجوازية فى روسيا كانت قلة وضعيفة نسبيا فى ذلك الوقت كما كانت فى صراع مستمر مع طبقة النبلاء . ومن ناحية أخرى فان البروليتاريا لم تكن منظمة ومستعدة للثورة .

وقد أكد لينين أن الثورة الروسية حققت تنبوءات ماركس لأن نظرية ماركس فى شدة نضج النظام الرأسمالى تنطبق على العالم الرأسمالى ككل لا على مرحلة الرأسمالية فى أى دولة معينة . وقد بين أنه فى سنة ١٩١٧ كان العالم الرأسمالى ناضجا ومستعدا للثورة والانهيار ، وان الرأسمالية الروسية كانت ببساطة أضعف حلقة فى سلسلة الرأسمالية فى العالم . وقد بدا تدهور النظام الرأسمالى واضحا فى بداية هذا القرن نظراً للتصارع الاستعمارى وأثر الحرب العالمية الأولى .

نظرية لينين فى الاستعمار :

يعتبر لينين بآرائه التى جاء بها فى عام ١٩١٦ أهم من تناول موضوع الاستعمار فى العصر الحديث[٣] . ففى محاولة لتوضيح أن العالم الرأسمالى كان ناضجا للثورة عند قيام الثورة فى روسيا ، قام لينين بتحليل ما اعتبره المرحلة الاستعمارية للرأسمالية . وذكر ان أعلى مراحل

(٣) لمزيد من التفاصيل عن نظرية لينين فى الاستعمار انظر : د. حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية .... ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٦٢ ، ١١٩ ، ١٢٢ - ١٢٤ .

الرأسمالية تتميز بتركيز الصناعة بدرجة كبيرة ، بحيث يصبح الاحتكار القاعدة وليس الاستثناء ، وبالتالى تصبح المنافسة الحرة فى طيات الماضى . فالسلطة والثروة تركزان فى مجموعة صغيرة من الأسر الغنية التى تحقق المكاسب الضخمة بينما يتلقى العمال أجورا ضئيلة لا يستطيعون معها استيعاب المنتج ، مما يؤدى الى الأزمات القوية التى تواجه الصناعة والنواحى المالية . وللبحث عن أسواق لهذه البضائع المكدسة والحصول على مواد خام لدفع عجلة الصناعة ، فان الدول الكبرى تتصارع من أجل الاستعمار وتحاول أن تحصل على محميات فى المناطق المتخلفة . وبالتالى تقوم الدول باعداد الجيش والأسطول للدفاع عن المصالح الخاصة بها فيما وراء البحار . فالنظام الرأسمالى يتطور داخليا من النظام الحر الى الاحتكار ، وخارجيا من التجارة الحرة الى القومية العدوانية . وفى الصراع على الأسواق الخارجية ومصادر مواد الخام يحدث الخلاف والمواجهة بين الدول الكبرى . ويظهر ذلك باذىء الأمر فى نظم ومحالفات سرية وتصارع من أجل التسليح مما يؤدى فى النهاية الى الحرب المفتوحة بين الدول المختلفة .

وباختصار فان لينين قد أوضح أن القانون العام والاساسى للرأسمالية هو التركيز المستمر لملكية وسائل الانتاج وملكية رؤوس الأموال فى أقل عدد من الأيدى . أى ان الاقتصاد الرأسمالى يقع تدريجيا تحت سيطرة الاحتكارات و «الترستات» ، وتتدعم هذه السيطرة الاحتكارية بالسيطرة الدولية للاحتكارات الدولية ، وهنا تتحول الرأسمالية الى الطابع الامبريالى . فالامبريالية هى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار . أو وفقا لرأى لينين فان : «الامبريالية هى أعلى مراحل الرأسمالية» وهى مرحلة الاحتكار . وبالتالى فان الحروب الاستعمارية والتسلط الخارجى حتمى بتيلور النظام الرأسمالى بفعل تناقضاته الداخلية . وقد ذهب لينين الى النظر الى تاريخ الجيل السابق باعتباره صراعاً بين الدول الرأسمالية المتقدمة للسيطرة على المستعمرات والأسواق . وان الدول الرأسمالية قد كونت محالفات لاستغلال المناطق المتخلفة . وقد استطاعت الدول الاستعمارية أن تسيطر بالفعل على أقاليم ومناطق نفوذ خاصة فى الشرق الأقصى وافريقيا .

وقد ذكر لينين أن هذه النظرية تؤكد الحرب العالمية الأولى التى أدت اليها . كما أكد أن هذه الحروب الضخمة بين الدول الاستعمارية نتج عنها تدريجيا انهيار المجتمع الرأسمالى حيث أن ضعف وعدم فاعلية التنظيم البرجوازى حسب رأيه يبدو واضحا فى ظل أزمة الحرب كما أن الجماهير تحمل السلاح مما يمهد الأمر للثورة .

والثورة فى رأى لينين خليفة لنحرب التى لا يمكن تلافيها خاصة فى الدول المهزومة . فروسيا كانت انمجتمع البورجوازى الذى تميز بالفساد الداخلى . وعلى هذا فان الثورة كانت لها امكانية النجاح .

هذا وقد اكتسبت نظرية لينين فى الاستعمار شهرة واسعة فهو يعد لشهر من كتب عن هذه الظاهرة فى العصر الحديث . فهى تعتبر بمثابة «ديناميت ايديولوجى» ضد النظام الرأسمالى وقد اكتسبت كلمة الامبريالية - التى تعنى لفظا السياسة الاستعمارية التى بموجبها يقوم شعب بفرض سيطرته أو قوته على شعب آخر - اكتسبت أبعادا ايديولوجية حيث أصبحت تستخدم كمرادف للاستعمار من جانب الدول الرأسمالية وذلك بعد عبارته : «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» . التى جعلها عنوان مؤلفه فى هذا المجال[٤] . هذا على الرغم مما يوجه لنظرية لينين هذه من انتقادات عديدة تدور أساسا حول اخضاعها ظاهرة عالمية عامة فى الزمان والمكان مثل الاستعمار لنظام اقتصادى معين وهو النظام الرأسمالى . حيث وجد الاستعمار قبل النظام الرأسمالى وفى ظله ، كما وجد على السواء فى ظل دول تأخذ بالاشتراكية . فظاهرة الاخضاع والتسلط مرتبطة بالجماعات الانسانية المنظمة أو شبه المنظمة والاختلاف

---

(٤) انظر : V. I. Lenin, Imperialism, The Highest Stage of Capitalism, New York : International Publishers Co., 1939.

انظر النص أيضا فى : Lenin, Selected Works, Vol. I, op. cit

انظر النص العربى : لينين ، الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية ، المختارات ، مرجع سابق ، المجلد ١ ، الجزء ٢ ، ص ٣٠٥ .

هذا ومن الملاحظ أنه قد استخدم فى الترجمة العربية تعبير استعمار أما فى الأصل الروسى والانجليزى فقد استخدم تعبير امبريالية لنفس المعنى .

ليس في الاستراتيجية التي يرجي تحقيقها من ورائه ولكن في التكتيك والأسلوب المستخدم . فكأن أفكار لينين في مجال الاستعمار أخذ عليها محدوديتها وذاتيتها حيث إنها لم تسع لبلورة نظرية موضوعية متكاملة في الاستعمار كسياسة عامة كما فعل مكيافيللى أو هيجل . هذا ومع ان لينين بنى افكاره في هذا المجال على نظرية هوبسون(٥) - الاقتصادى والمصلح الاجتماعى الانجليزى ، الذى جاء بها سنة ١٩٠٢ اي قبل آراء لينين بأربعة عشر عاما - الا انه في الوقت الذى أرجع فيه كل منهما الاستعمار الى النظام الرأسمالى إلا أن هوبسون رأى إمكانية تلافى تطور النظام الرأسمالى الى نظام استعمارى عن طريق تحسين أحوال العمال المعيشية وخلق قوة شرائية داخليا بما يستوعب المنتج ولا تكون معه حاجة للبحث عن أسواق خارجية ، أما لينين فقد أكد على حتمية تطور النظام الرأسمالى في أعلى مراحله الى النظام الاستعمارى .

الدولة ومرحلة ديكتاتورية البروليتاريا :

يلاحظ أن أهم إضافات لينين هو عمله على تطبيق الاشتراكية وافكار ماركس وانجلز في المجتمع غير الرأسمالى شبه الزراعى الذى لم يتم فيه نضج النظام الرأسمالى .

فمن ناحية أوضح لينين دور السياسيين - الاشتراكيين الديمقراطيين في روسيا(٦) - في قيادة الثورة أى أوضح أهمية دور العنصر الخارجي عن البروليتاريا في تنظيم البروليتاريا والجماهير في الثورة ، على عكس آراء ماركس الذى أوضح أن الشيوعيين من البروليتاريين عليهم مهمة قيادة جماهير البروليتاريا لأنهم أكثر وعيا ويعرفون ما يريد هؤلاء . ومن ناحية أخرى ، بين طبيعة مرحلة

---

(٥) د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ... ، مرجع سابق ، ص ٥٠ - ٥١ .

(٦) ففى عام ١٩١٨ اتخذ الحزب البلشفى اسم الحزب الشيوعى ، وذلك تعبيرا عن الهدف النهائى للحزب - بناء الشيوعية حيث سيصبح بالامكان تطبيق مبدأ من كل حسب مقدرته إلى كل حسب حاجته .

انظر : لينين : عن حزب من نوع جديد ، تأليف (تحرير) ومقدمة بافلوكيا بولكوفنيكوفا وياليبا ستروكوفا ، ترجمة فؤاد عبد الحكيم ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ ، ص ٦٥ .

ديكتاتورية البروليتاريا التى تعقب الثورة . وتعتبر آراؤه فى هذا المجال أكثر أهمية من ماركس من الناحية التطبيقية . وان كان يعوزها جاذبية منطق أفكار ماركس .

طبيعة الدولة ومفهوم اضمحلالها :

هذا وفى سعيه لتوضيح طبيعة مرحلة ما بعد الثورة - أى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا - سعى لينين الى بلورة آراء ماركس وانجلز فى هذا الشأن . أى تحليل النظريه الماركسية فى الدولة[٧] التى يخلصها مما قد طرأ عليها من تشويه . فقد عمل على محاولة احياء وبعث الآراء الأصيلة فى هذا الشأن . وقد استعان لينين كثيرا بنصوص ماركس وانجلز ويبدو هذا واضحا من كتابه : «الدولة والثورة» . ولكن لم تقف مساهمة لينين عند حد بعث الماركسية ولكنه أسهم من جانبه فى توضيح بعض الجوانب الهامة وبخاصة ما يتعلق بمفهوم زوال الدولة ومتى يتم ذلك . يوضح لينين أن أصل وجود الدولة هو عدم إمكان التوفيق بين المتناقضات الطبقية أى المصالح الطبقية المتعارضة فهى ليست فقط نتاجا لهذه المتناقضات ولكنها أيضا مظهر لها . والدولة فى رأيه ليست هيئة للتوفيق بين الطبقات - كما يراها الرأسماليون - حيث انها لا تنشأ كما لا تستمر اذا كانت هناك امكانية لمثل هذا التوفيق وذلك أنه فى مرحلة من التطور الاقتصادى للدولة تتميز بانقسام المجتمع على نفسه فى شكل طبقات متعارضة فى مصالحها ومتناقضة وهى بالتالى تتصارع من أجل تملك ادوات الانتاج . وعليه تكون الدولة كأداة فى يد الطبقة المستغلة الاقوى الغالبة ومتحيزة لها فهى باختصار ليست حَكَمْ عدل فوق المجتمع ككل ولكنها اداة فى يد الطبقة الاقوى لاستغلال الأضعف . وهو فى هذا يبلور

(٧) لمزيد من التفصيل انظر : فلاديمير لينين ، الدولة والثورة ، ترجمة لطفى نظيم ، القاهرة : الهيئة المصرية للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ . وقد أفرد الفصل الأول لموضوع نشوء الدولة واضمحلالها .

وعن النص الانجليزى انظر : V . I . Lenin, The State & Revolution : The Marxist Teaching on The State & the Tasks of Proletarian Revolution, in Lenin, Selected Works, op . cit . , Vol . II, pp . 301 - 399 .

ما ذهب اليه ماركس ويعارض مبدأ التوفيق . فالدولة كما أوضح لينين هى جهاز لحكم طبقة معينة لايمكن التوفيق بينها وبين الطبقة المعارضة لها التى تتحكم فى ادوات الانتاج وفى جهاز الدولة نفسه كأداة للتحكم . كما يوضح رأى انجلز فى ان سلطة الدولة نشأت من المجتمع وذلك فى شكل فصائل خاصة من الرجال المسلحين تنسلخ عن المجتمع وتوضع فوقه . وان هذا التنظيم المسلح هو نتاج انقسام المجتمع الى الطبقات متعارضة المصالح ، والتى لا يمكن التوفيق بينها ، وان مثل هذا التنظيم المسلح يكون فى يد فصائل من الرجال المسلحين حيث لا يمكن أن يتولاه مجموع السكان . فالدولة تنشأ وتخلق سلطة خاصة من الرجال المسلحين حتى يمكنها أن «تدبر أمرها بنفسها» .

والدولة عبارة عن أداة للاستغلال وان هذه هى السمة الخاصة المميزة لها دائما . فقديما كانت الدول الاقطاعية أجهزة لاستغلال العبيد والاقنان ، أما حديثا فان الاستغلال استمر وان اختلفت الطبقة المضطهدة المستغلة ، فالدول البرلمانية هى اداة استغلال رأس المال للبروليتاريا .

وأن الدولة لن تزول الا بزوال الاستغلال والطبقات وذلك فى مرحلة الشيوعية حيث «سيرسل المجتمع آلة الدولة بأكملها .. الى متحف الآثار» وفقا لما أكده لينين من قول انجلز .

ويؤكد لينين على الزوال التدريجى للدولة : أى اضمحلالها تدريجيا ، وهو يفرق فى هذا المجال بين الماركسيين والفوضويين حيث يرى الأخيرون ضرورة الغاء الدولة والقضاء عليها قضاء تاما بين عشية وضحاها أى الآن وفورا ، دون تفهم الشروط التى يتفهمها الماركسيون والتى تجعل هذا ممكنا ، فضلا عن أنهم يريدون تحطيم آلة الدولة دون أن تكون عندهم فكرة محددة عما ستستخدم البروليتاريا مكانها وكيفية استخدام سلطاتها الثورية ، كما انهم يرفضون تدريب البروليتاريا على الثورة والاستفادة من الدولة الراهنة ، وذلك على عكس الماركسيين[٨] . ولكن لينين يوضح انه بنجاح ثورة البروليتاريا فى الوصول الى السلطة

---

(٨) لمزيد من المعلومات أنظر : المرجع السابق ، الفصل الرابع والفصل السادس .

فانها تقضى على الدولة البرجوازية بوصفها دولة أما الدولة او شبه الدولة البروليتارية فانها تضمحل كأداة قهر . فقد أكد على ان «الدولة هى قوة خاصة للقمع» حيث تستخدمها البروليتاريا فى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا لكبت وقمع الطبقة البرجوازية والقضاء على التناقضات المتخلفة عن النظام الرأسمالى . ويوضح لينين ان هذا هو على وجه التحديد المقصود «بالغاء الدولة بوصفها دولة» . أى أن الالغاء منصب على الاستغلال ولكن تستمر كأداة قهر حتى تصفى التناقضات ويتعود البروليتاريون على أنماط التفكير والتصرف الجديدة .

هذا ويؤكد لينين على أهمية الثورة العنيفة ، وذلك للوصول الى القضاء على الدولة البرجوازية واحلال ديكتاتورية البروليتاريا محلها كمرحلة مؤقتة تضمحل بعدها وتتطور مرحلة الشيوعية . وفى قوله : «ان الاستعاضة عن الدولة البرجوازية بدولة بروليتارية لا يمكن بدون ثورة عنيفة ، والقضاء على الدولة البروليتارية اى على الدولة بشكل عام لا يمكن عن غير طريق الاضمحلال»(٩) .

كما يؤكد على أنه من الضرورى تحطيم جهاز الدولة بعد الثورة وألا تكتفى البروليتاريا بعد نجاحها بمجرد الاستيلاء على الدولة . فهو يستند الى آراء ماركس بأن تحطيم جهاز الدولة البيروقراطى العسكرى هو أول شرط لأى ثورة شعبية . على ان تحل «البروليتاريا المنظمة فى شكل طبقة حاكمة» محل آلة الدولة التى يتم تحطيمها . أى يتم تحطيم الجهاز البرجوازى القديم للدولة وبناء جهاز جديد بروليتارى محله ، وبالتالى يكون من الممكن الالغاء التدريجى للبيروقراطية . فالهدف النهائى هو القضاء على الدولة أى على كل عنف منظم دائم ، ويتم ذلك فى مرحلة الشيوعية حيث ستزول فى ظلها كل ضرورة لاستخدام العنف إذ سيعتاد الأفراد على مراعاة الشروط الأولية للحياة الاجتماعية دون خضوع أو عنف ولكن لا يكون ذلك وفقا لرأى لينين الا فى ظل جيل جديد تربى على المفاهيم الجديدة فى ظل الظروف الاجتماعية الحرة .

---

(٩) لينين ، الدولة والثورة ، مرجع سابق ، الفصل الأول .

ولم يقتصر جهد لينين على ترشيد ديكتاتورية البروليتاريا - حيث تكون الحاجة لاستمرار الدولة كأداة قهر - ولكنه حرص على انتقاد الديمقراطيات التقليدية انتقادا شديدا ، موضحا أن ديمقراطية الدول الرأسمالية هى ديمقراطية زائفة «psuedo - democracy» وأنها «مقيدة بواسطة الاطار الضيق للاستغلال الرأسمالى» فهى فى الحقيقة لا تخرج عن كونها ديمقراطية بالنسبة للطبقات التى تملك أى الأغنياء . بينما بالنسبة للجماهير العريضة فان الديمقراطية ما هى الا خدعة نظرا لفقرهم المدقع وانشغالهم بحياتهم المعيشية اليومية بحيث ان السياسة لاتعنى شيئا بالنسبة لهم وبحيث أن وسائل تشكيل الرأى العام تتركز فى أيدى الأغنياء فقط . والدولة ليست اداة للتوفيق بين الطبقات ومصالحها ولكنها اداة للاستغلال والقهر فى يد الطبقة الحاكمة على الفئات الأخرى المقهورة . وبالتالى فهى ليست جهازاً فى يد الجماعة ككل للتعبير عن مصالح الجميع والتوفيق بينهم كما ارتأته الحكومات الليبرالية الغربية حيث أن هذا أمر مرفوض بالنسبة للينين . وبالتالى فان القضاء على الدولة البورجوازية ومن ثم القضاء على الديمقراطية بالمفهوم الغربى لن يأخذ من العمال مميزات أو حقوقاً حقيقية حيث لم يستمتعوا بشىء فى ظلها بل على العكس فان مثل هذا الهدم سيترتب عليه اقامة مؤسسات سياسية وحكومية جديدة تكون أكثر تحقيقا للديمقراطية الحقة بالنسبة للبروليتاريا .

الاطار النظمى لمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا :

ويوضح لينين المؤسسات التى تتبلور عن الوضع الثورى والتى تتمثل أساسا فى الحزب الشيوعى و السوفييتات . فقد وضع لينين الأسس التنظيمية اللازمة لترجمة الأيديولوجية إلى واقع . حيث أرسى دعائم الحزب الشيوعى[١٠] الذى لم يوضحه ماركس «والحزب هو القسم

(١٠) تناول لينين الحزب الشيوعى فى العديد من كتاباته وخاصة فى كتابيه : ما العمل ؟ : المسائل الملحة لحركتنا ، وخطوة إلى الأمام ، خطوتان إلى الوراء : الأزمة فى حزبنا . انظر : لينين ، المختارات ، مرجع سابق ، مجلد ١٠ ، جزء ١ ، ص ١٥٣ - ٣٦٢ ، ص ٣٦٣ - ٦١٦ على التوالى .
وعن تجميع لآراء لينين فى الحزب انظر : لينين ، المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، ترجمة سعد رحمى ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٤ =

الواعى سياسيا والمتقدم للطبقة ، إنه طليعة الطبقة . وقوة تلك الطليعة عشرة مرات ومئات المرات وأعظم مئات المرات من عدده . هل هذا ممكن ؟ هل يمكن أن تكون قوة المئات أكبر من قوة الألوف ؟ هذا ممكن ويتحقق عندما يكون المئات منظمين فالتنظيم يزيد القوة عشرة أضعاف»[11] . ولكنه يؤكد باستمرار على أهمية الالتحام بالجماهير موضحا ميكانيزمات ذلك بقوله : «لازلنا قطرة فى محيط الجماهير الشعبية ، ولانستطيع أن ندبر الشئون إلا اذا عبرنا تعبيرا صحيحا عن مايعيه الشعب . وبدون ذلك لن يتمكن الحزب الشيوعى من قيادة البروليتاريا ، ولن تتمكن البروليتاريا من قيادة الجماهير ، وسوف تنهار كل هذه الماكينة»[12] . أى أن لينين بين طبيعة دور الحزب الشيوعى وسبيله للحكم وللقضاء على التناقضات الموروثة فى المجتمع كما تناول تنظيمه الداخلى . ويعنينا فى هذا المجال توضيح جانبين أساسيين ركز عليهما لينين هما الأيديولوجية والمركزية الديمقراطية حيث يمثلان دعامة الحزب الشيوعى وركيزته .

الأيديولوجية : وقد أكد عليها لينين بوضوح فى كتابه ما العمل ؟ عام ١٩٠٢ أى قبل الثورة بسنوات – على أساس أنها مسألة حياة أو موت . ففى قوله : «فليس يمكن أن تطرح المسألة إلا بالشكل التالى : إما ايديولوجية برجوازية واما ايديولوجية اشتراكية . وليس وسط بينهما (لأن البشرية لم تضع أيديولوجية ثالثة» ، اضف إلى ذلك أنه فى مجتمع تمزقه التناقضات الطبقية ، لايمكن أن توجد أية ايديولوجية خارج الطبقات أو فوق الطبقات) . ولذلك فإن كل انتقاص من الايديولوجية الاشتراكية وكل ابتعاد عنها هو فى حد ذاته بمثابة تمكين للأيديولوجية البرجوازية وتوطيد لها»[13] . وبالتالى فقد أكد على أهمية النضال الحاسم للحفاظ

– ولينين : عن حزب من نوع جديد ، تأليف (تجميع) ومقدمة بافنوكيا بولكوفنيكدفا ويالنياستروكوفا ، ترجمة فؤاد عبد الحكيم ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٩ ، ص ٤٠٦ .

(١٢) لينين ، عن حزب من نوع جديد ، مرجع سابق : ص ١٠٦ .

(١٣) ما العمل ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

على نقاوة الماركسية اللينينية . فالايديولوجية تمثل الرابطة الاساسية التى تربط الشعب كله من خلف الحزب الشيوعى . وأيديولوجية الحزب قائمة على الماركسية وقد عبر لينين عن هذا قائلا : «... اننا نتمسك كليا بأسس نظرية ماركس ، فهى التى قامت لأول مرة بتحويل الاشتراكية من طوباوية إلى علم ، ووضعت لهذا العلم أسسا راسخة ، ورسمت الطريق الذى ينبغى السير فيه مع متابعة هذا العلم ، وصياغة جميع تفاصيله» . وقد كان لينين حريصا – وهو مفكر ورجل حركة معا – على التأكيد على عدم أخذ نظرية ماركس على أنها مغلقة وغير قابلة للنقاش : «فنحن لانعتبر اطلاقا أن نظرية ماركس شىء كامل لايجوز المساس به ، بل أننا مقتنعون ، على العكس ، بأنها لم تفعل سوى أن وضعت حجر الزاوية لذلك العلم الذى يتأتى على الاشتراكيين دفعه قدما فى جميع الاتجاهات ، إذا شاءوا ألا يتأخروا عن موكب الحياة . ونحن نعتقد أنه يتوجب على الاشتراكيين الروس بالذات أن يدرسوا نظرية ماركس ويطوروها بصورة مستقلة ، لأن هذه النظرية لاتعطى سوى أحكام توجيهيه عامة ، تطبق فى بريطانيا مثلا بطريقة مخالفة لما تطبق فى ألمانيا ، وفى ألمانيا خلاف ما تطبق به فى روسيا»[١٤] .

فالنظرية الثورية فى رأى لينين تعد متطلبا سابقا ولازمة للحركة الثورية وللحزب الثورى : «بدون نظرية ثورية لاتوجد حركة ثورية ... لايمكن أن يقوم بدور المناضل الطليعى إلا حزب يهتدى بأكثر النظريات تقدما»[١٥] .

المركزية الديمقراطية :

فهى العمود الفقرى للحزب ، وتعتبر من أهم اسهامات لينين فى البناء التنظيمى للحزب الشيوعى وتتمثل فى[١٦] :

---

(١٤) المرجع السابق ، ص ٢٧ من مقالة : «برنامجنا» ، المؤلفات الكاملة ، مجلد ٤ ، ص ١٨٢ – ١٨٦ .

(١٥) لينين ، ما العمل ؟ مرجع سابق ، المؤلفات الكاملة ، الجزء ٥ ، ص ١٨٠ .

(١٦) انظر : لينين : المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٦ .

- خضوع الأقلية للأغلبية كمبدأ عام وكقاعدة ملزمة .
- خضوع المستويات الدنيا للمستويات العليا والالتزام التام بقراراتها .
- الانضباط الصارم الذى يطبق على كافة الاعضاء .
- الالتزام بمبدأ الانتخاب فى كافة أجهزة الحزب(١٧) ومسئولية تلك الأجهزة عن عملها .
- تقوم عضوية الحزب على أساس الانتقاء والموافقة على برنامج الحزب والمشاركة الشخصية فى عمل أحد تنظيماته ، والمسئولية التضامنية المتبادلة بين العضو والحزب .

وقد كان تأكيد لينين على شق المركزية بالذات بحيث أن كل شىء ينساب من المركز ويعود إليه . فهناك مركز واحد يوجه منظمات الحزب ، وفى هذا يقول : «فرفض الموافقة على توجيهات الاجهزة المركزية يساوى تمزيق الحزب»(١٨) . وعليه فيجب أن تعطى للجنة المركزية وظيفة الرقابة الفعلية . فضلا عن التأكيد على الانضباط الصارم وتصفية الحزب من العناصر المعادية : «الحزب اتحاد اختيارى ، لابد حتما أن ينهار ، أيديولوجيا فى بادىء الأمر ثم عضويا ، إذا لم يطهر نفسه من العناصر التى تنادى بالافكار المعادية للحزب»(١٩) .

ولم يغفل لينين العمل الرائد للصحيفة الحزبية المركزية «... يجب أن تكون الصحيفة قائد الحزب الفكرى ، وأن تطور الحقائق النظرية والأحكام التكنيكية ، والافكار التنظيمية العامة والمهام العامة للحزب كله فى هذا الموقف أو ذلك» . فالحزب يجب أن يكون له «مركزان قياديان :

(١٧) يؤكد لينين على أن الانتخابات لعضوية الجهاز المركزى للحزب أو الأجهزة يجب أن تكون بالتصويت المباشر داخل المؤتمر مع رفض الانتخابات خارجه وكذلك عدم السماح بالانتخابات على درجتين .
انظر ولمزيد من التفصيل عن المبادىء التنظيمية للحزب : المرجع السابق ، ص ١٨٠ - ١٨١ من مقدمة كتيب : العمال والانقسام فى الحزب ، مجموعة المؤلفات الكاملة ، المجلد ٩ ، ١٦٦ - ١٦٧ .

(١٨) لينين ، المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، مرجع سابق ، ص ١٤٥ .

(١٩) لينين : المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، مرجع سابق ، ص ١٩٣ ، من «التنظيم الحزبى وصحافة الحزب» ، مجموعة المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٠ ، ص ٩٧ - ٩٨ .

الصحيفة المركزية و اللجنة المركزية»[٢٠] . بحيث يقود الأول فكريا ، والثانى تطبيقيا مباشرا ، مع ضمان وحدة العمل والتضامن بينهما .

أما السوفييتات «Soviets» فهي تمثل مجالس محلية للعاملين منظمة على اساس الدوائر الانتخابية الطبيعية للعمال : أى اتحاد المصانع ، وذلك لمناقشة الأمور السياسية وتنفيذ وادارة المهام المحلية . وهى تنتخب على أساس وظيفى لا إقليمى ، كما أنها ليست مجرد ساحات للنقاش أو الكلام بل انها أجهزة عاملة بحق : حيث انها أجهزة تنفيذية وادارية . وبالتالى فهى تختلف بتلك المميزات عن الأجهزة البرلمانية البورجوازية . واشتراك العمال العاديين فى السوفييتات يمكنهم من الاشتراك المباشر فى الحكومة وبطريقة ملحوظة أكثر مما تعرفه الدول الرأسمالية . فالسوفييتات تتناول نقاطا وموضوعات تعنى العمال وتتمشى مع مصالحهم ومع اهتمامهم الفنى كما أنه يمكنهم تفهمها . وبالتالى يتحقق من خلال السوفييتات المشاركة الجماهيرية فى الحكومة وممارسة ديمقراطية حقيقية عن المعروف فيما يسمى بالدول الديمقراطية وفقا لرأيه . هذا وتقوم السوفييتات على أساس هيراركية السلطة حيث تقوم المستويات المحلية الادنى بانتخاب أعضاء للمستويات الأعلى مباشرة ، وهكذا تتم التصفية حتى تنتهى فى المؤتمر الروسى العام للسوفييتات هذا ويؤكد لينين على أن الممثلين فى أعلى المستويات خاضعون دائما للاستدعاء ، كما لا يوجد في النظام السوفيتى نظام رقابة وتوازن وبالتالى فان رقابة البروليتاريا تتأكد باستمرار ولايوجد ما يحول بينها .

والعلاقة بين السوفييتات والحزب تتمثل فى قوله : «تمارس البروليتاريا المنظمة فى السوفييتات الديكتاتورية ، ويتولى حزب البلاشفة الشيوعى قيادة البروليتاريا»[٢١] .

---

(٢٠) لينين ، عن حزب من نوع جديد ، مرجع سابق ص ٣٩ ، من «رسالة إلى رفيق حول مهامنا التنظيمية» ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٧ ، ص ٨ .

(٢١) لينين ، عن حزب من نوع جديد ، مرجع سابق ، ص ٩٢ . «من الشيوعية اليسارية» ، «عبث أطفال» هل يجب على الثوريين العمل فى النقابات الرجعية ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤١ ، ص ٥ .

يؤكد لينين بعض الأسس الاشتراكية في النظام السوفيتي والتي تتمثل في التالي :

- ان العمال وحدهم الذين لهم حق التصويت .
- الغاء كافة الشكليات والقيود البيروقراطية .
- بتنظيم طلائع العمال - أي العمال الصناعيين - فان الشعب كله سيحصل على التعليم السياسي .

هذا وقد أوضح لينين في كتابه «مسألة الأرض والنضال في سبيل الحرية» الأسس التالية فيما يتعلق بالملكية الخاصة :

- أن مسألة الأرض في روسيا تتميز وتختلف عن مسألة الأرض في البلدان الرأسمالية الأخرى .
- يجب نزع ملكية كبار الملاك والعقارات الزراعية - بما فيها اراضي التاج والكنيسة - وتحويلها الى ملكية الشعب بأسره وهو يعني في هذا المجال الأرض بأكملها بما عليها من عتاد وماشية . «فالأرض بأكملها يجب أن تصبح ملكا للشعب جميعه» .
- ضرورة تحالف البروليتاريا الثورية مع طبقة الفلاحين كي يتحقق نجاح الثورة في المدينة أولا ثم انتزاع حقوق الفلاحين في الريف بعد ذلك ، وذلك بتحقيق ديكتاتورية البروليتاريا والفلاحين .

وفي هذا المجال يؤكد لينين على أهمية وضرورة سلطة الدولة موضحا قوله ان : «الفوضويين هم من ينكرون أهمية سلطة الدولة ، بينما نحن نقول أن سلطة الدولة هامة بصفة مطلقة ، لافي روسيا اليوم فقط ولكن لأي دولة ، حتى تلك التي تنتقل مباشرة للاشتراكية ... ، كل ما نريده هو أن تكون تلك السلطة كاملة في يد ممثلي غالبية العمال والجنود والفلاحين ... ، نحن لاننكر الحاجة لسلطة قوية في يد الدولة ، ولكننا نقول فقط أن كافة العقارات الزراعية يجب أن تنتقل إلى أيدي الفلاحين بدون مقابل بموجب قرار من لجنة الفلاحين المحلية على أساس الأغلبية ، وبشرط ألا يتم أي افساد للملكية»[٢٢] .

(٢٢) انظر ولمزيد من المعلومات : V. I. Lenin, «Speech on the Agrarian Question, May 22 (June 4) 1917.» In Lenin Selected Works. op. cit., Vol. II. p. 160.

وعليه فإن لينين لم يؤكد على ديكتاتورية البرزوليتاريا بل على ديكتاتورية البروليتاريا والفلاحين حيث يرجع إليه الفضل فى التأكيد على التحالف الأساسى بين البروليتاريا والفلاحين ، وبالتالى تطويع أفكار ماركس لمجتمع زراعي أساسا بادىء فى التصنيع ، فقد اتسع مفهوم العامل . وقد كان لينين حريصا على توضيح أهمية الصناعة الكبيرة لبناء المجتمع الاشتراكى . وفى هذا يقول : «ان الصناعة الكبيرة هى الأساس الأول والوحيد الذى يمكن على أساسه أن نضاعف من مواردنا ونبنى مجتمعا أشتراكيا . فبدون صناعة كبيرة متطورة تطورا عاليا ، فلن يمكن تحقيق الاشتراكية فى أى مكان وبالذات فى بلد فلاحى»[٢٢] .

وخلاصة الأمر أن الحزب الشيوعى – وهو الحزب الذى سبق وأسسه لينين قبل قيام الثورة والذى قاد به الثورة وتولى منصب سكرتيره العام – يمثل الجهاز الداخلى للقيادة والرقابة حيث يتكون من أكثر عناصر البروليتاريا وعيا من الناحية الطبقية أو من المثقفين المكرسين للهدف البروليتارى والذى يعطى له السلطة العليا من قبل البروليتاريا وبالتالى فهو يهدف لتحقيق وتمثيل «الارادة الحقيقية» للبروليتاريا . وعلى الرغم من الطابع الديكتاتورى التفوقى للحزب الشيوعى كما يوضح لينين الا أنه أمر حتمى بالنسبة لظروف الثورة والتناقضات القائمة بعدها . وان كان لم يوضح مدى استمرارية مثل هذه الديكتاتورية من جانب الحزب .

أهم مساهمات لينين :

ويمكن القول باختصار أن مساهمات لينين فى مجال الماركسية تتمثل فى ترجمة الفكرة كما عبر عنها ماركس وانجلز الى واقع عملى فى ظل أول ثورة تقوم باسم الماركسية واول نظام حكم يتخذها كأيديولوجية ويسعى من خلال تنظيماته الى تحويلها الى عقيدة . ويرجع إلى لينين الفضل فى بلورة الحزب الشيوعى ووضع الأسس التى يقوم

(٢٢) انظر : لينين ، عن حزب من نوع جديد ، ص ١٠٥ ، متقرير عن الضريبة النوعية فى المؤتمر العاشر لعموم روسيا للحزب الشيوعي الروسى (البلشفى) ، المؤلفات الكاملة ، الجزء ٣٢ ، ص ٤٠٨ .

عليها فضلا عن توضيح دور السوفييتات ومؤسسات الدولة . فهو رائد المؤنسنية فى الفكر الماركسى . كما أن من مساهماته الرئيسية توضيح التحالف بين البروليتاريا والفلاحين بما يجعل الماركسية ممكنة التطبيق فى المجتمعات الزراعية التى لم تصل إلى حد نضج النظام الرأسمالى والتى لم تعرف تناقضاته التى يعبر عنها ماركس .

كما أن نظريته فى الاستعمار - على الرغم مما وجه لها من انتقادات - إلا أنها تعد أهم ماكتب عن الظاهرة الاستعمارية فى العصر الحديث فضلا عن انها تعتبر بمثابة ديناميت ايديولوجى موجه للنظم الرأسمالية حيث من بعدها حملت الامبريالية - التى لاتخرج كلفظ عن السياسة الاستعمارية - بابعاد قيمية ايديولوجية جعلتها عند الكثيرين مرتبطة بخصوصية النظام الرأسمالى .

هذا واذا كانت آراء ماركس وانجلز قد تميزت بالجاذبية والمنطقية إلا أن آراء لينين جاءت أكثر عقلانية وتجريبية ، وفى نفس الوقت جاءت خلوا من القيم الدينية والروحية . حيث الهدف هو تدعيم الماركسية كعقيدة مدنية .

الفصل الثالث

نظرة على تطور الليبرالية الغربية والاشتراكية

من كل ما سبق يلاحظ أن أفكار ماركس وجدت لها جذورا تمتد عبر التاريخ متمثلة فى أفكار الكثير من المفكرين الأوائل الذين من الممكن ان يطلق عليهم رواد الفكر الاشتراكى . ولكن أفكار ماركس اكتسبت شعبية كبيرة نتيجة منطقيتها وشدة وضوح التحديات التى واجهت النظام الرأسمالى والديمقراطية الليرالية. الغربية فى الفترة التى عاصرها ماركس .

ولكن يلاحظ أن أفكار ماركس كما سبق القول ظلت الى حد كبير مجرد نبوءات تحقق شق منها ولكن لم يتحقق الكثير . وحتى ماتحقق لم يتم لا فى الظروف ولا بالطريقة التى تنبأ بها ماركس . فأفكار ماركس رسمها فى اطار النظام الرأسمالى الناضج للثورة بفعل التحديات الكامنة فيه والتناقضات الكافية للقضاء عليه . وقد تنبأ بقيام مثل هذه الثورة فى المانيا أو انجلترا حيث تمشت مع تحليله وقد اعتبر ماركس أن تلك الثورة حتمية وان النظام الرأسمالى مصيره للانهيار حتما . ولكن من الناحية الواقعية فان الثورة باسم الماركسية لم تتحقق فى مجتمع رأسمالى ناضج بل فى مجتمع أقرب للزراعى منه للرأسمالى الصناعى : حيث كانت روسيا تمثل مجتمعا اقطاعيا بادئا فى التصنيع .

من ناحية أخرى فان النظام الرأسمالى الذى أكد ماركس على حتمية انهياره ظل متماسكا وان كانت قد واجهته الكثير من التحديات . وفى نفس الوقت قام النظام الرأسمالى بادخال الكثير من الاصلاحات كى لا

يتعرض للانهيار حتى إن الكثيرين يرون أن أهم مساهمات ماركس هو انه نبه النظام الرأسمالى الى اخطائه وما يمكن ان يصل اليه اذا لم يعالج هذه الأخطاء .

وقد حاولت الدول الرأسمالية بالفعل التدخل فى العملية الاقتصادية والخروج من نظام الرأسمالية الحرة بمفهومها الأول القائم على ان الدولة لاتتدخل الا فى أضيق حدود ممكنة وان الأفراد اذا ماتنازلوا عن جزء من حقهوقهم للدولة فانما يتنازلون لحماية بقية الحقوق وان هذا التنازل يكون فى المجال السياسى فقط لا فى المجال الاقتصادى والاجتماعى . اى أن هذا النظام قام على أساس المناداة بما يعرف «بالحكومة الصغيرة» على أساس أن الحكومة قد نظر اليها على انها شر لابد منه ولذلك لابد من التقييد المستمر لاختصاصاتها . ولكن اضطرت الدولة الرأسمالية الى الانتقال الى مرحلة **الرأسمالية الاجتماعية** التى اقتضت تدخل الدولة لعلاج المشاكل الاجتماعية الناتجة عن عملية التصنيع وتطور النظام الرأسمالى نفسه : من ذلك تدخلها لتحسين أحوال العمال ، منح تعويضات البطالة ، وايجاد تأمينات ومعاشات .

ولكن من الملاحظ ان تطور كل من النظام الرأسمالى والاشتراكى بعد ظهوره كمنافس رئيسى له على المستوى العالمى وتطور الوضع الاقتصادى فى العالم كله دفع الدول الرأسمالية الى الدخول فى مرحلة جديدة تعرف باسم **الرأسمالية المقيدة** وقد مرت هذه المرحلة بمرحلتين أساسيتين :

أولاهما : جاءت بعد الحرب العالمية الأولى وخاصة بعد الأزمة العالمية سنة ١٩٢٩ - ١٩٣١ التى امتدت آثارها السيئة الى كافة الدول فى العالم ماعدا الاتحاد السوفيتى وهو الدولة الوحيدة التى كانت تطبق النظام الاشتراكى . فقد وجدت الرأسمالية انها فى حاجة لحماية نفسها من الانهيار . فظهرت نظرية كينز التى نادت بتدخل الدولة لا فى الشئون الاجتماعية وحدها بل فى الشئون الاقتصادية ايضا لتخليص الاقتصاد الرأسمالى من التقلبات الاقتصادية التى ميزت

الإقتصاد الحر تحقيقا للاستقرار الاقتصادى .

وثانيتهما : بعد الحرب العالمية الثانية وضحت فى الواقع معالم الرأسمالية المقيدة بعد هذه الفترة وبعد انقسام العالم الى معسكرين شرقى وغربى ، وما اقترن بهذه الفترة من انفتاح الاتحاد السوفيتى على العالم ، وبعد أن كان دولة متخلفة قبلها بنحو ٣٠ عاما أصبح احدى الدولتين العظميين بعد الحرب العالمية الثانية مما وجه نظر النظام الرأسمالى مرة أخرى الى ضرورة امتداد تدخل الدولة لا لمجرد تحقيق الاستقرار الاقتصادى فحسب ولكن للاسراع بمعدل النمو . وبالتالى فقد عملت الدول الرأسمالية المختلفة ومنها الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وانجلترا على اتباع نظام البرامج والتخطيط الذى يعتبر خارجا كلية عن الأسس الأولى للرأسمالية الحرة والديمقراطية الليبرالية الغربية بمفاهيمها السابق توضيحها . ويمكن ملاحظة ما تم فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية من تأميم للبنوك والسكك الحديدية وبعض الصناعات مما يدخل فى نطاق هذا الاتجاه الجديد الذى أملته التطورات على النظام الرأسمالى .

وبصفة عامة يمكن القول بأن النظم الرأسمالية عملت على السعى لتحقيق دولة الرفاهية التى نشدها ماركس ولكن بطريقة غير ثورية أى عن طريق اصلاح النظام الرأسمالى نفسه بدلا من القضاء عليه كلية .

من ناحية أخرى يلاحظ أن ماركس كان جامدا فى تشبيهه المجتمع الرأسمالى بصراع طبقى بين طبقتين حادتين يزداد الفرق بينهما حدة بتبلور النظام الرأسمالى نفسه حيث يزداد البؤس فى جانب الكثرة والغنى فى جانب القلة وذلك بفعل القوانين التى أوضحها والتى تمثل التناقضات الرئيسية داخل النظام والتى اعتبرها حتمية فى القضاء عليه نهائيا . فالواقع أثبت عدم صحة هذا التنبؤ . فقد أصبح العمال فى ظل النظم الرأسمالية – بفعل تدخل الدولة والدور النشيط للنقابات العمالية – يمثلون طبقة ذات مصلحة فى بقاء النظام الرأسمالى نفسه بعد أن تحسنت أحوالها

المعيشية واتسعت الطبقة الوسطى حتى أصبحت القاعدة التى تميز المجتمع الرأسمالى . أى أن من أهم التطورات داخل النظم الرأسمالية التى لم يتنبأها ماركس هو أن الطبقة البروليتارية فقدت ثوريتها وعدم رضائها عن الأحوال القائمة ، واكتسبت قوة ضغط مكنتها من تحسين أحوالها المعيشية داخل النظام نفسه : أى أنها أصبحت طبقة محافظة مرتبطة باستمرار النظام الرأسمالى نفسه .

أما بالنسبة للنقابات العمالية فيلاحظ أن الماركسية لم تركز عليها ، وان كان ماركس قد أشار لدورها فى تنظيم الوعى العالمى وفى تأييد ثورة البروليتاريا . ولكن تطورت في الدول الغربية مدرسة فكرية جديدة قائمة على النقابات العمالية أو النقابية - «السنديكالية Syndicalism» .فالسنديكالية ظهرت فى فرنسا فى أواخر القرن ١٩ وركزت على الدور الهام للنقابات العمالية واعتبرت أنها بمثابة وسائل لايقتصر دورها على تحقيق الأهداف المحددة مثل تحسين الأجور وساعات العمل بالنسبة للعمال ، بل إن دورها الرئيسى هو اعطاء العمال مركزا ومكانة فى المجتمع وتمرين العامل على التعاون الحر مع زملائه العمال بهدف تحقيق ثورة اجتماعية فى الأمد الطويل . فقد نظر هذا الاتجاه الى النقابة بمثابة مدرسة اعداد تتعلم فيها البروليتاريا أساليب الثورة كما تتعلم روح التعاون . ومن أهم الأسس التى نادت بها هذه المدرسة الاضراب العام للعمال تأييدا لقوتهم الاجتماعية ودورهم فى العملية الانتاجية .

ويلاحظ أن النقابية تتشابه مع الماركسية فى حرب الطبقات وفي ضرورة التطور الى مجتمع إشتراكي وضرورة قيام ثورة نشيطة وان كان تركيز النقابية على أن الأداة الثورية هى الاضرابات . والسنديكالية أو النقابية تشبه الفوضوية «Anarchism» فى عدم ثقتها بالدولة وهى فى هذا تختلف مع الماركسية فى أولى مراحلها بعد ثورة البروليتاريا حيث تنادى هذه فى مرحلة الاشتراكية أو الشيوعية الأولى بدولة قوية فى ظل ديكتاتورية البروليتاريا . ومن الملاحظ أن لهذه المدرسة تأثيراً كبيراً على الأفكار الاشتراكية فى العالم الغربى مما وقف ضد الماركسية وتقبلها كنظرية كاملة غير قابلة للتغيير أى كعقيدة مغلقة .

كما أن من الاتجاهات التى تبلورت على وجه الخصوص في انجلترا هو ما يعرف بالاشتراكية الفابية[١] Fabian (وهى مشتقة من اسم القائد الرومانى Fabious فيبيوس الذى اشتهر باستراتيجيته الرامية الى الانتصار في معركة نهائية على خصمه هانيبال بعد سلسلة من المراحل والخطوات) ومن ثم عرف بالمتباطىء . وهذا النوع من الاشتراكية يطلق عليه اسم «اشتراكية المقاعد» ، كما يطلق عليها أنصارها «الاشتراكية الديمقراطية» . ومن أهم روادها جورج برنارد شو . وتؤكد هذه المدرسة على نبذ العنف والوصول الى الأهداف الاشتراكية الثورية ولكن بوسائل سلمية دستورية اصلاحية . وقد وضع الفابيون برنامجا يقوم على الاعداد التدريجي للاشتراكية عن طريق التعليم الشعبى والتدخل التدريجى الحكومى فى النشاط الاقتصادى ، وافكارهم تركز على التطور التاريخى والمرحلية .

ويلاحظ أن ماركس بنى آراءه على الصراع الطبقي وحتمية الثورة وعدم امكانية التعايش بين المتناقضات ، وبالتالى عدم إمكانية التقريب بين البروليتاريا والطبقة البرجوازية ولا بين الدول الاشتراكية والرأسمالية . بل بضرورة قضاء البروليتاريا والدول الاشتراكية على النظام الرأسمالي ، الأمر الذى لم يتحقق فى الواقع . ومن الملاحظ أن هناك تعايشاً سلميا ليس فقط بين الطبقات داخل الدولة الواحدة بل بين الدول أصحاب الأيديولوجيات المختلفة . وتعد سياسة الوفاق بين الدولتين العظميين أهم العلامات البارزة على هذا الطريق .

كما نلاحظ أن الدول التى تأخذ بالاشتراكية الثورية هى أيضا قد حاولت أن تدخل بعض التعديلات على نظمها حفاظا عليها من الانهيار . أى أن الاصلاحات قد تمت فى كل من النظم الرأسمالية والنظم الاشتراكية

---

(١) وقد انشئت الجمعية الفابية عام ١٨٨٤ ، وانضمت إلى حزب العمال عام ١٩٠٠ . ولمزيد من المعلومات عن تطور الافكار الاشتراكية فى الدول الغربية بعد ماركس انظر على سبيل المثال : توشار ، مرجع سابق ، ص ٥٥١ – ٥٨٨ .
انظر ايضا : Mclelian, Marxism After Marx ., op . cit .,

الثورية الأمر الذى لم يعد يتمشى فى كل منها مع النظرية الأساسية التى قامت عليها .

هذا وباستقلال الدول الأفرو - آسيوية اتضح أن غالبيتها تسعى لمحاولة اتخاذ ايديولوجيات متميزة قائمة على التوليف بين الماركسية والرأسمالية مع الاحتفاظ بقيمها التقليدية الموروثة وخاصة القيم الدينية . فالأمر لم يوضع فى شكل إما اشتراكية (ماركسية) أو برجوازية كما صوره لينين ، حيث تسعى غالبية الدول النامية لتأكيد ذاتها على الأقل على المستوى الأيديولوجى وذلك فى سعيها لبناء الدولة القومية . وان كانت الدول النامية - التى تمثل محيط العالم - تواجه «بورطة التبعية» : لمركز العالم المتقدم ، تلك الظاهرة التى أصبحت أهم ما تدور حوله آراء الماركسيين الجدد[١] .

فالتطبيق أملى بالضرورة قدرا من المرونة عن جمود الاطار الفكرى أو مثاليته .

البيريسترويكا وانعكاساتها : بين النظرية والتطبيق :

توالت التطورات الجذرية فى اتجاه تيار الفكر الاشتراكى وانعكاساتها على العالم أجمع منذ تولى الرئيس ميخائيل جورباتشوف السلطة فى مارس ١٩٨٥ بعد انتخابه أمينا عاما للجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى ومناداته ببرنامجه الاصلاحى المعروف بالبيريسترويكا الذى أقرته اللجنة التنفيذية للحزب الشيوعى فى أبريل ١٩٨٥ كاستراتيجية للدولة فى الداخل والخارج .

والبيريسترويكا «Perestroika» كلمة روسية دخلت القاموس السياسى مؤخرا وتعنى إعادة البناء ، أما من الناحية الاجرائية أو الحركية فإن لها

---

(١) لمزيد من المعلومات عن ورطة التبعية - وهو مااخترناه ليعبر بحق عن حقيقة المشكلة التى تواجه الدول النامية فى ظل الاستعمار كظاهرة عالمية مرتبطة بظاهرة القوة وليس بشخص من يمارسها - وعن المدارس الفكرية المختلفة فى هذا المجال انظر : د . حورية توفيق مجاهد ؛ الاستعمار كظاهرة عالمية ، مرجع سابق .

العديد من المعانى[1] : فهى من ناحية تعنى التغلب على حالة الركود وإزالة المعوقات وخلق ميكانيزمات فعالة للتعجيل من عملية التقدم الاقتصادى - الاجتماعى . ومن ناحية أخرى تعنى مبادرة الجماهير والتطوير الشامل للديمقراطية والحكم الذاتى ومزيدا من المصارحة (الجلاسنوست) والنقد والنقد الذاتى فى كافة مجالات المجتمع . ومن ناحية ثالثة ، فهى تعنى التعبئة الشاملة للاقتصاد السوفيتى بتطبيق الأساليب الاقتصادية الحديثة والتجديد والتخلى عن الادارة بالأوامر مع أحياء وتطوير مبادىء المركزية الديمقراطية بما يحقق توازن جانبيها [2] . فضلا عن أن البيريسترويكا تعنى التحول الحازم إلى الأساليب العلمية مع ربط منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية بالاقتصاد المخطط . ومن ناحية أخرى فإنها تعنى اعطاء الأولوية لتطوير الوضع الاجتماعى وتلبية الاحتياجات المعيشية للمواطنين ورفع مستوى معيشتهم مع الأهتمام بالثروة الثقافية والروحية على المستوى الفردى والمجتمعى . كما تعنى البيريسترويكا ازالة التشويهات التى لحقت بممارسة الاشتراكية والأخلاقيات المرتبطة بها وذلك بتنفيذ مبادىء «العدالة الاشتراكية» وبالتالى تضمنت معانى البيريسترويكا الابعاد المادية فضلا عن الروحية .

وعليه ، فالبيريسترويكا ليست هدفا فى حد ذاتها ولكنها الوسيلة الثورية لتحقيق الهدف . فهى : «سياسة للتعجيل بالتقدم الاجتماعى والاقتصادى وتجديد جميع نواحى الحياة»[3] ، واللحق بركب التقدم التكنولوجى ومستوياته العالمية . ويؤكد جورباتشوف على هذا الجانب الثورى بالذات بقوله : «البيريسترويكا كلمة لها معان عديدة ولكن إذا كان لنا أن نختار بين مترادفاتها العديدة واحدا يعبر عن جوهرها بدقة أكبر أمكنا أن نقول مايلى : إن البيريسترويكا ثورة . إن التسريع[4] الحاسم للتنمية الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية للمجتمع السوفيتى ، والذى يشمل تغييرات جذرية على الطريق نحو دولة جديدة نوعياً ، هو بدون شك مهمة ثورية»[5] .

(١) لمزيد من المعلومات عن هذه المعانى انظر : ميخائيل جورباتشوف ، البيريسترويكا : تفكير جديد لبلادنا والعالم ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص ٣٥ - ٣٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٣ . (٣) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٤) عادة ما يستخدم تعبير تعجيل للكلمة الروسية «uskorenie» .

(٥) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

ويؤكد جورباتشوف بأن إعادة البناء هذه ليست مجرد تكملة بل إمتداد وتطوير للافكار الأساسية لثورة أكتوبر ١٩١٧ واضفاء ديناميكية جديدة عليها . وفى قوله : «والبيريسترويكا عملية ثورية لأنها قفزة إلى الامام فى تطور الاشتراكية ، وفى تحقيق خصائصها الجوهرية»[١] . «ووفقا لنظرتنا فإن الثورة تعنى البناء ، ولكنها تتضمن كذلك التدمير على الدوام ، والثورة تحتاج إلى تدمير كل ماهو عتيق ، وراكد ، وكل ما يعوق التقدم السريع ، وبدون تدمير لايمكنك أن تنظف الموقع لبناء جديد . وتعنى البيريسترويكا كذلك ازالة جذرية وحازمة للعقبات التى تعرقل التنمية الاجتماعية والاقتصادية ، ولأساليب ادارة الاقتصاد التى انقضى زمانها ولعقلية القوالب العقائدية»[٢] .

ويوضح جورباتشوف تميز البيريسترويكا كمفهوم ثورى بأنها تتضمن فى نفس الوقت ثورة ذات اتجاهين بقوله : «وتتمثل السمة المميزة للبيريسترويكا وقوتها فى أنها تشكل فى نفس الوقت ثورة «من أعلى» «ومن أسفل»[٣] . فهى ثورة من أعلى حيث التغييرات الثورية المصاحبة لها تتم بمبادرة ومبادءة من السلطات نفسها حيث يقودها الحزب الشيوعى ، ولكن نجاحها يتوقف على استجابة الجماهير فى اطار من المصارحة ونشر الديمقراطية . أى أنه يتوقف على تحويلها إلى ثورة من أدنى ، وقد اعتبر أن مزيدا من الديمقراطية يعنى مزيدا من الاشتراكية . فقد بدأت محاولة اعادة البناء بالحزب وقيادته أى من قمة الهرم إلى قاعدته ولكن نجاحها يتوقف على توحيد ما بين المبادرة «من أعلى» وبين حركة القاعدة وتعبيرها عن المصالح الرئيسية طويلة المدى لكافة جماهير الشعب وإذا اتخذتها برنامجا لها وأيدتها بفاعلية[٤] . وقد أكد جورباتشوف مكررا على إن الأساس هو الاشتراكية وتدعيمها وأن الثورة هى فى اتجاهها واتجاه تنقيتها وليس بعيدا عنها أو على حسابها . فقد ركز باستمرار على أساس اللينينية : «العودة إلى اللينينية معين أيديولوجى للبيريسترويكا»[٥] ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٦٢ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

والتخلص من آثار الستالينية والاتجاهات الغربية على الاشتراكية . وفى قوله : «ولدينا معيار واحد فى حالتنا : سوف ننصت إلى كل ما يدعم الاشتراكية ونأخذه فى الاعتبار فى الوقت الذى سنقاوم فيه الاتجاهات الغربية على الاشتراكية ولكن فى اطار العملية الديمقراطية ، واكرر ذلك بالنزعة الثورية وعدم الانجراف بعيدا»[1] .

وغنى عن الذكر ان ما تحقق بالفعل بعد ما أكده جورباتشوف هو عكس ما ينادى به ، وقد ظهر هذا جليا على إثر الانقلاب الفاشل ضده فى اغسطس ١٩٩١ ، كما سيرد تحليله .

وخلاصة الأمر إن جورباتشوف فى تأكيده على حتمية البيريسترويكا رأى أن البديل عنها هو الركود المستمر . فمفتاح فهمها اقتصادى أساسا ، ولكن بدون الجمود العقائدى والقوالب والصيغ الجاهزة .

وقد ربط جورباتشوف بين الجانب الاقتصادى والسياسى فى عملية اعادة البناء هذه ، ومن ثم كانت أهمية الجلاسنوست «Glasnost» – وهى كلمة روسية تعنى المصارحة – والنقد والنقد الذاتى . وهو يوضح أهميتها بقوله : «إن المناخ الجديد ربما يتجلى بأكبر قدر من الوضوح فى الجلاسنوست (المصارحة) . فنحن نريد مزيدا من العلانية بشأن المسائل العامة فى كافة مجالات الحياة . ولابد إن يعرف الناس ماهو جيد وماهو ردىء ، بغية : الاكثار من الجيد ومكافحة الردىء . وهكذا ينبغي أن تكون الأمور فى ظل الاشتراكية» .... «واليوم تعد المصارحة مثالاً حيا لمناخ روحى ومعنوى وطبيعى موات فى المجتمع ، يجعل بإمكان الناس إن يفهموا بشكل أفضل ما الذى حدث لنا فى الماضى ، وما الذى يحدث الآن ، وما الذى نسعى إليه ، وماهى خططنا ، وأن يشاركوا بوعى ، على أساس هذا الفهم . فى جهد اعادة البناء»[2] ... «وضمان أكبر علانية ممكنة فى عمل الحكومة والمنظمات الجماهيرية وتمكين الجماهير العاملة من التعبير عن رأيها ، بدون خوف ، فى أى مسألة فى الحياة الاجتماعية أو

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

نشاط الحكومة»[١] . ويؤكد جورباتشوف على أهمية وسائل الاعلام الجماهيرى باعتبارها «أكثر منابر الجلاسنوست تمثيلاً وقوة» . وقد اعتمدت عملية اعادة البناء اساسا على وسائل الاعلام الجماهيرى ولجان الحزب الشيوعى . وتبدو أهمية مكانة الجلاسنوست فى قوله : «إننا **نحتاج إلى الجلاسنوست كما نحتاج إلى الهواء**»[٢] . فهى السبيل لاشاعة الديمقراطية فى كافة أبعاد المجتمع ومؤسساته . وقد اعتبرت «هدفا سياسيا جوهريا»[٣] . وتقوم الجلاسنوست على مبادىء أساسية تتمثل فى حق المواطنين فى الحصول على المعلومات عن كافة مجالات الحياة مع حق مناقشة جميع القضايا العامة المجتمعية[٤] . وعليه فقد تبعها دفعة كبيرة فى حرية الرأى والتعبير والمشاركة بل والحرية الدينية وفى هذا المجال يوضح جورباتشوف رؤيته بقوله : «وليس لدينا على الإطلاق ما يدعونا لأن نقلل من احترامنا للعالم الروحى للمؤمنين ، أو لأن نمارس ضدهم أية ضغوط إدارية»[٥] .

وبالتالى فإن : البيريسترويكا + الجلاسنوست + اشاعة الديمقراطية[٦]= التعجيل بالتقدم الاقتصادى والاجتماعى والثقافى[٧].

وإذا كانت السياسة التى نادى بها جورباتشوف فى اطار البيريسترويكا تقوم على الانفتاح فى الداخل ، فإن هذا الاتجاه يبدو واضحا من الأبعاد الخارجية لتلك السياسة التى عرفت بالسياسة الجديدة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٩ .
(٣) انظر ولمزيد من المعلومات : «قرار الكونغرس الحزبى التاسع عشر لكل الاتحاد بشأن الجلاسنوست» ، فى البيريسترويكا والجلاسنوست : من وثائق جورباتشوف ، ترجمة أحمد فؤاد بليع ، القاهرة : المستقبل العربى ، ١٩٨٨ ، ص ٣٤٧ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .
(٥) انظر : البيريسترويكا والجلاسنوست .... مرجع سابق ، ص ٢٩٤ .
(٦) يستخدم البعض تعبير المقرطة للكلمة الروسية «democratizatsia» والمرادفة للكلمة الانجليزية «democratization» .
(٧) «Perestroika + glasnost + demokratizatsia = uskorenie» .
انظر : «Feature Reviews : Revolution from above : Michail Gorbachev's Perestroika», in Third World Quarterly, July 1988, p. 1379 .

فالاهتمام بالابعاد الخارجية جاء نتاجا للأهتمام بالوضع الداخلى على أساس أنه لايمكن تحقيق التقدم المنشود إلا في ظل ظروف دولية طبيعية ، فضلا عن أن الاقتصاد السوفيتى المتدهور أساسا لايتحمل أعباء التسابق على التسلح ، بالاضافة إلى الظروف الدولية فى ظل أسلحة الدمار الشامل التى تهدد البشرية وتكرس المهمة التاريخية للحفاظ على الجنس البشرى من الفناء .

وعليه فقد كانت لجورباتشوف فى ظل البيريسترويكا رؤية واضحة فى الوضع الدولى تقوم على عدم امكانية تجزئة السلام والتأكيد على وحدة البشرية وأولوية المصالح والقيم البشرية على المصالح الطبقية مع احلال توازن المصالح بدلا من توازن القوى وفتح صفحة جديدة من التعاون والتعايش والتكامل بدلا من التنافس والتصارع ، ففي قوله: «وتدعو النظرة الجديدة إلى الاعتراف ببديهة بسيطة أخرى : إن الأمن لايتجزأ . فإما إن يكون أمنا متكافئا للجميع أو لايكون على الاطلاق والأساس الصلب الوحيد للأمن الاعتراف بمصالح كافة الشعوب والبلدان ، وبالمساواة بينها فى الشؤون الدولية ، وأمن كل بلد يجب أن يرتبط بأمن كل أعضاء المجتمع الدولى»(١) . وبالتالى فإن البيريسترويكا تنادى فى رؤيتها الجديدة للعالم ، أو السياسة الجديدة ، أنه يجب ألا يحكمه التصارع الإيديولوجى الذى عادة ما يحجب الرؤية حول وحدة المصالح بين الدول المختلفة : «ينبغى أن تكون المواقف خالية من التعصب الأيديولوجى» ... «ولاينبغى أن تنقل الخلافات الأيديولوجية إلى مجال العلاقات بين الدول ، كما لا يجب أن تخضع السياسة الخارجية لها ، لأن الأيديولوجيات يمكن أن تتباعد بينما تبقى المصلحة فى البقاء وفى تجنب الحرب مصلحة عالمية سامية»(٢) .

وفى هذا المجال يستعرض جورباتشوف مراحل التطور التاريخى وفقا للتحليل الماركسى ولكنه لاينتهى إلى القول بحتمية القضاء على النظام الرأسمالى وإحلال النظام الاشتراكى بدلا منه فى سبيل الوصول النهائى إلى الشيوعية حيث اعتبر هذا أحد أوهام الفكر الاشتراكى الموروث(٣) ،

(١) جورباتشوف ، البيريسترويكا .... ، مرجع سابق ، ص ١٧٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١.

(٣) عبر جورباتشوف عن رؤيته هذه بوضوح فى اجتماع اللجنة المركزية للحزب الشيوعى فى –

موضحا أن الحكم على صلاحية أى من انتظامين المتنافسين أساسا : الرأسمالى والاشتراكى متروك للتاريخ . ولكن المنافسة يجب أن تستمر فى اطار سلمي تعاوني . ففى قوله : «إن المنافسة الاقتصادية ، والسياسية ، والأيديولوجية ، بين البلدان الرأسمالية والاشتراكية أمر محتوم ومع ذلك ، يمكن ويجب الابقاء عليها فى اطار المنافسة التى تقتضى التعاون بالضرورة»[1] . بل إنه يستخدم الديالكتيكية فى رؤيته الجديدة للوضع الدولى موضحا أن التوليف بين الرأسمالية والاشتراكية كأضداد يتمثل فى التعايش السلمي ووحدة البشرية التى تمثل الوحدة الجدلية بين الأضداد[2] ، والتى يفرضها عالم اليوم فى ظل الاسلحة النووية والتهديد بالانتحار المتبادل وحتى يمكن تكريس الجهود للتنمية . ففى قوله : «ونحن نؤيد تدويل الجهود من أجل تحويل نزع السلاح إلى عامل للتنمية»[3] . فالبشرية فى رأى جورباتشوف مهددة بالفناء ، وهناك مهمة تاريخية فى الحفاظ على الجنس البشرى : «إن عصب طريقة التفكير الجديدة يتمثل فى الاعتراف بأولوية القيم البشرية ، أو لكى نكون أكثر دقة ، ببقاء البشرية»[4].

وخلاصة الأمر فإن البيريسترويكا تقوم فى المجال الدولى على أساس : «عالم واحد أو لا عالم» .

وقد سار جورباتشوف خطوات واسعة فى سبيل ترجمة أفكاره إلى واقع فى الداخل والخارج[5] وكان الأساس هو المحافظة على الذات

– يوليو ١٩٩١ بأن المدينة الفاضلة للشيوعية لايمكن تحقيقها على أرض الواقع . انظر الوفد ، ١٣ أغسطس ١٩٩١ .

(١) جورباتشوف ، البيريسترويكا ....، مرجع سابق ، ص ١٧٧ .

(٢) لمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ، ص ١٧٢ – ١٧٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(٥) فقد صدرت عدة قوانين اطلقت الحريات من ذلك : قانون الاتحاد السوفيتى حول «حرية الايمان والمنظمات الدينية» ، فى ١ اكتوبر ١٩٩٠ ، و«قانون «حق التنظيم» ، فى ٩ أكتوبر ١٩٩٠ ، متضمنا حرية تكوين الأحزاب السياسية والاتحادات والنقابات والمنظمات النوعية وغيرها ، وقانون «تنظيم الاستفتاء الشعبى العام» فى ٢٧ ديسمبر ١٩٩٠ . فضلا عن اطلاق الحرية للصحافة وتغيير المناهج الدراسية وغيرها والاتجاه نحو اقتصاد السوق والملكية الخاصة .

مع تنقية النظام الاشتراكي على هدى من اللينينية وتطعيمه ببعض الجرعات المحدودة المحسوبة من الليبرالية الغربية حتى يمكن المحافظة عليه من الانهيار . **ويمكن القول بأن البيريسترويكا مثلت فى الأصل وصفة علاجية للمجتمع فى كافة جوانبه وأبعاده تقوم على نظرة اصلاحية وليست إحلالية .**

ولكن التطورات السريعة المتلاحقة فى ظل البيريسترويكا والتى تبلورت بوضوح بعد الانقلاب الفاشل فى ١٨ أغسطس ١٩٩١[١] الذى سعى للاطاحة بالرئيس ميخائيل جورباتشوف وبسياسته الانفتاحية أوضحت عدم امكانية تحقيق التوازن المنشود . وإن الاتجاه كما يبدو نحو الأخذ بمزيد من الليبرالية الغربية مع تدهور الوضع السياسى والاقتصادى والمكانة الدولية للاتحاد السوفيتى كاحدى القوتين العظميين فى العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . **فالهدم الذى تطلبته عملية اعادة البناء تم ولكن دون ان تواكبه عملية البناء . ومن ثم كان الانهيار ليس فقط فى الايديولوجية والمؤسسات بل وفى ذات الاتحاد السوفيتى الذى تحلل وبدأ الكلام عنه يتردد بصيغة الماضى .**

وإذا كان الوضع فى ظل انعكاسات البيريسترويكا على الاتحاد السوفيتى ودول أوروبا الشرقية خاصة والعالم عامة لم يتبلور بعد ، إلا ان هناك العديد من التطورات والمؤشرات التى تؤكد خطا فكريا واضحا واتجاها واقعيا فيما بعد الانقلاب الفاشل المذكور الذى مثل نقطة تحول رئيسية أدت الى الاسراع بتلك التطورات فيما يمكن أن نطلق عليه **«ورطة البيريسترويكا»** «Perestroika dilemma» . حيث الأحداث سارعت بالمفارقة بين النظرية والتطبيق . وحيث لم تؤد البيريسترويكا إلى تحقيق الهدف المنشود وهو تعجيل التقدم الاقتصادى - الاجتماعى والثقافى ، ولكنها

- أما فى الخارج فكانت أهم التطورات هى أتفاقية الحد من الاسلحة النووية مع الولايات المتحدة الأمريكية ، والوحدة الألمانية وانتهاء السيطرة على أوروبا الشرقية والتقارب مع الدول الأوروبية عامة فى ظل رؤية جورباتشوف بأن : «أوروبا بيتنا المشترك» .

(١) لمزيد من التطورات انظر : ملف معلومات اساسية عن الاتحاد السوفيتى ، القاهرة : وزارة الاعلام ، الهيئة العامة للاستعلامات ، سبتمبر ١٩٩١ . انظر أيضا عن تسلسل الاحداث : الاهرام ، ١٩٩١/٨/٢٣ .

أدت في النهاية إلى التعجيل بالانهيار في كافة المجالات فجرعة الحرية كانت أكبر من أن تستوعب ، كما أن التغير السياسى لم يواكبه تطور اقتصادى - اجتماعى بنفس المعدل .

وعليه فقد الحزب الشيوعى سيطرته على السلطة فى الاتحاد السوفيتى وانهار تماما بعد الانقلاب الفاشل باعلان الرئيس جورباتشوف استقالته من زعامته وجمد نشاطه وصودرت املاكه وتم حل اللجنة المركزية . وقد تم الغاء البند السادس من الدستور الذى يؤكد على «الدور القيادى للحزب الشيوعى السوفيتى» . كما تم حل جهاز المخابرات المعروف بالكى جى بى « K.G.B » لتورطه فى ذلك الانقلاب الفاشل[1] ، كما تم حل منظمة الشباب المعروفة برابطة الشباب الشيوعى اللينينى (الكومسومول) التى تأسست عام ١٩١٨ - والتى كانت الجسر للتدرج الحزبى - وانهى دورها السياسى[2] . من ناحية أخرى فقد احتجبت صحيفة البرافدا السوفيتية - وهى الصحيفة الناطقة بلسان الحزب الشيوعى السوفيتى - للمرة الأولى منذ الثورة البلشفية عام ١٩١٧ وذلك ابتداء من ٢٣ أغسطس ١٩٩١ ، وصودرت أملاكها . كما فقدت الحكومة المركزية سيطرتها على صحيفة أزفستيا ووكالة تاس للأنباء التى أعلنت الاستقلال عن الحكومة والتخلص من هيمنتها المفروضة منذ الثورة البلشفية[3] .

وخلاصة الامر فقد انهارت المؤسسات كما انهارت الأيديولوجية ، ولا ينطبق هذا على الاتحاد السوفيتى وحده بل انعكس على دول أوروبا الشرقية التى تحررت من سيطرته ، واتجهت مباشرة نحو الليبرالية الغربية وإن كان الانهيار واضحا فى الاتحاد السوفيتى فيما حذر منه الرئيس جورباتشوف بانه يمثل كارثة[4] .

فقد بدأ الاتحاد السوفيتى ينهار بل وبدأت تظهر النزعة نحو احياء الامبراطورية الروسية القيصرية . فلم يكن احراق العلم الأحمر - الذى يحمل المطرقة والسندان رمز الشيوعية - على أثر الانقلاب الفاشل ورفع

(١) الاهرام ، ١٩٩١/٨/٢٥ .
(٢) الاهرام ، ١٩٩١/٩/٣٠ .
(٣) الاهرام ، ١٩٩١/٨/٢٥ ، ١٩٩١/٩/٣٠ .
(٤) الاهرام ، ١٩٩١/١٢/٤ .

علم روسيا القيصرية إلا رمزا لتلك النزعة وتعبيرا عن الرغبة فى تخطى تجربة الاشتراكية.وقد بدأت أبعاد التداعى فى التماسك السياسى للاتحاد السوفيتى باستقلال جمهوريات البلطيق الثلاث - التى ضمها الاتحاد السوفيتى اثناء الحرب العالمية الثانية وهى استونيا ، وليتوانيا ، ولاتفيا - وانضمامها للأمم المتحدة والاعتراف الدولى بها حتى من جانب الاتحاد السوفيتى . بل وبدأت غالبية الجمهوريات الاخرى تنادى بالاستقلال وكانت نقطة التحول الرئيسية هى موافقة نحو ٩٠٪ من شعب اوكرانيا على الاستقلال فى الاستفتاء الذى تم فى أول ديسمبر ١٩٩١[١] . والذى تبعه اعلان الجمهوريات السلافية الثلاث[٢] - روسيا الاتحادية واوكرانيا وروسيا البيضاء - قيام كومنولث فيما بينها فى ٨ ديسمبر ١٩٩١ ، ليحل محل الاتحاد السوفيتى من الناحية القانونية ، وذلك على غرار المجموعة الاوروبية بحيث يكون رابطة بين دول مستقلة ذات سيادة مع التركيز على انشاء سوق مشترك بينها[٣] . كما يزداد تدعم الكومنولث الجديد بانضمام جمهورية كازاخستان خاصة ، وبقية الجمهوريات الاسلامية بالاضافة إلى أرمينيا[٤] . ومن ثم لم يعد للاتحاد السوفيتى وجود من الناحية الفعلية ، وأصبح الكلام عن الجمهوريات السوفيتية بدلا منه .

وفشلت جهود الرئيس جورباتشوف فى اقامة اتحاد كونفدرالى على اساس اقتصادى محله . ثم سرعان ما تفكك الاتحاد السوفيتى

وعليه فإذا كان الرئيس جورباتشوف قد اكد من قبل ان : «البيريسترويكا تعد خاتمة مناسبة لنهاية القرن العشرين»[٥] ، مما أثار التساؤل حول : ماذا بعد البيريسترويكا ؟ فأن نهاية عام ١٩٩١ شهدت إنهيار الاتحاد السوفيتى حيث تلك المنظومة الفكرية التى بدت جذابة من الناحية النظرية ، اصطدمت فى التطبيق بواقع فرضته الآثار التراكمية لأكثر من سبعين عاما من الجمود العقائدى .

---

(١) الاهرام ، ١٩٩١/١٢/٣ . والاخبار ١٩٩١/١٢/٣ .
(٢) وتضم ٧٠٪ من مجموع سكان الاتحاد السوفيتى ، كما تتركز بها الاسلحة النووية .
(٣) لمزيد من المعلومات عن اعلان مينسك ، انظر : الوفد ، ١٩٩١/١٢/١٥ .
(٤) انظر الاهرام ، ٢١ ، ١٩٩١/١٢/٢٢ .
(٥) انظر : «Gorbachev Interview: I Am an Optimist,» Time, 4 June, 1990, p. 28 .

الباب الرابع

التجديد فى الفكر الإسلامى

يطرح موضوع التجديد العديد من التساؤلات حول مضمونه وهل يعنى تجديد الدين الاسلامى ؟ أم تجديد بعد معين منه ؟ وهل يقصد به تجديد الدين أم تجديد الفكر أم تجديد المسلمين ؟ وهل التجديد فى مجال الاسلام مرادف لحركة الاصلاح الدينى فى المسيحية ؟ ومتى بدأ التجديد ؟ ولماذا يفرض نفسه على الفكر السياسى فى العصر الحديث بالذات ؟ هذه وغيرها اسئلة توضح مدى تشعب الموضوع .

والتجديد مدرسة تقوم على الاجتهاد واستخدام العقل فى المسائل الفقهية ، وقد تبلورت فى القرن الأول الهجرى ويعتبر البعض أن الإمام أبا حنيفة[1] إمام المجددين . وإن كان باب الاجتهاد قد اغلق رسميا فى القرن الرابع الهجرى - اكتفاءً بجهود السابقين وخاصة الائمة الاربعة وسداً لأبواب الفتنة والبدع - إلا أن المجددين استمروا طوال تلك الفترات وحتى العصر الحالى ولم ينقطع خط تلك المدرسة[2] . وحيث أن الاجتهاد ظنى فإن البعض ينكره مؤكدا على الأصول فقط . ولكن القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للتشريع ينص صراحة عليه : «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»[3] ، وفى قوله تعالى : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين»[4] . وكان الرسول ﷺ القدوة فى هذا المجال وقد حض على الاجتهاد وإعمال العقل وسبق أن أشرنا إلى حديثه مع معاذ بن جبل عامله على اليمن فى هذا الشأن . كما أشار إلى مفهوم التجديد فى حديثه : «إن

---

(١) (٨٠ - ١٥٠ هـ) ، وقد عرف بالفقيه الحر .
لمزيد من المعلومات انظر : الإمام محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د . ت . الجزء الثانى ، ص ١٦٠ - ١٧٤ .

(٢) انظر الصعيدى ، مرجع سابق ، حيث يتناول المجددون من القرن الأول الهجرى إلى القرن الرابع عشر بدءا من عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى الملك عبد العزيز آل سعود . وهو من المراجع الاساسية فى هذا المجال حيث يؤرخ حركة التجديد فى الاسلام .

(٣) النساء : ٨٣ . والنص صريح فى مسائل الأمن والخوف .

(٤) التوبة : ١٢٢ .

الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لها دينها[٥]. وقد اجتهد الخلفاء الراشدون بعد الرسول[٦] .

وفى حالة استخدام تعبير تجديد الدين الاسلامى فالمقصود بذلك هو المعنى العام للتجديد : أى العودة للأصل وتخليص الدين مما قد يكون قد علق به من شوائب نتيجة البدع أو الجهل أو غيرها ، ولكن لايقصد به تغيير أحكام الدين فهى ثابتة . وفى هذا المجال يجب توضيح أن هناك جانبين أساسيين فى الدين الاسلامى : جانب العبادات ، وهذه لاتدخل فى باب التجديد حيث أصولها ثابتة مستقرة ، وباب المعاملات وهو مفتوح للتجديد حيث الاسلام يتميز بالمرونة وأنه دين لكل عصر ، فأسس الاسلام العامة العريضة تصليح لأى مكان وزمان . وإذا كان هناك تخلف فهو فى مجال الفكر الإسلامى الذى لم يستطع أن يتمشى مع ما فى الاسس العامة للاسلام من تقدمية . فالتجديد هو فى المسلمين لا فى الاسلام كما يعبر البعض[٧] . فهو تجديد الفكر الاسلامى[٨] ليواكب التطورات لا تجديد الدين الاسلامى نفسه . وفى هذا المجال يؤكد على دور العلماء فى ضرورة عدم الجمود والوقوف عند حرفية النصوص والانغلاق على المعانى اللفظية وحدها ، ولكن ربط العلوم الدينية بمشكلات المجتمع وإلا كان علما قاصرا من الناحية العملية . فالتشريع ومتطلبات المجتمع وتطوره يجب أن يكونا كفرسى الرهان ، وإلا فإن التجديد يكون ضروريا حتى يتواءم التشريع مع المجتمع .

وغنى عن الذكر أن التجديد لايشترط أن يكون عاما بل قد يكون

---

(٥) عن تأصيل هذا الحديث الصحيح ومناقشته انظر : المرجع السابق ، ص ٨ – ١٠ . رواه أبو هريره والحديث صحيح أخرجه أبو داود والحكم والبيهقى وغيره.

(٦) وقد اجتهد الرسول فى بدر مثلا ، كما اجتهد أبو بكر فى جمع القرآن الكريم (ما بين اللوحين) وهو ما لم يقم به الرسول ، واجتهد عمر بن الخطاب فى فهم روح النص .

(٧) انظر : د . عمر فروخ : تجديد فى المسلمين لا فى الاسلام ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م .

(٨) انظر : د . ابراهيم على ابو خشب ، تجديد الفكر الاسلامى : بعض رجال الفكر الاسلامى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ .

جزئيا سواء بالنسبة للموضوع أو بالنسبة للمكان وفقاً للحاجة والمقتضيات .

وبنظرة على حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية المعروفة بالبروتستنتية نجد أن هناك اختلافات جذرية بينها وبين اتجاه التجديد فى الاسلام . فحركة الاصلاح الدينى جاءت ، كما أوضحنا ، كرد فعل لسوء ممارسات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية – الأمر الذى أسهم فى ادخال أوربا ولقرون فى ظلام العصور الوسطى – تلك الممارسات التى استندت إلى ما عرف بسلطان المفاتيح فى اكتساب سلطة دنيوية سياسية من وراء السلطة الدينية ، وبالتالي كان هدف حركة الاصلاح الاحتجاج على تلك الممارسات والعودة للأصل وهو فصل السلطتين واخضاع الكنيسة للدولة . كما أدخلت العديد من الاصلاحات التى تأثر فيها رواد الحركة بتلك التجربة فضلا عن تأثرهم بالتعاليم الاسلامية . أما فى الاسلام فلا يوجد فصل بين السلطتين أصلا ، كما لا توجد سلطة دينية .

واذا كانت المسيحية قد جاءت كدين روحى خالص لم يتناول أحكام المعاملات إلا بالنذر الذى يمس العبادات ، فإن الدين الاسلامى كما أوضحنا أحكم التوازن بين الجانبين . وبالتالى فإن حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية حركة ارتبطت بظروف تاريخية خاصة ، ولايمنع الحال من قيام غيرها مثل ظاهرة الكنائس المستقلة أو المنشقة التى تمثل كل منها مذهبا دينيا متميزا والتى تجدد فى أمر الدين نفسه . أما التجديد فى الاسلام فهو اتجاه مستمر لاحداث المواءمة المطلوبة بين الاسلام وروح العصر ، أيا كان العصر . واذا كانت حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية قد ارتبطت بعصر النهضة والذى قصد به العودة لأصل التراث الغربى واحياؤه ، فالمقصود بالتراث هنا التراث الحضارى للفكر اليونانى والرومانى السابق على ظلام العصور الوسطى فى محاولة لتخطيها . أما التجديد فى الاسلام فمناداته بالعودة للأصل يقصد به المصادر الأصلية للشريعة من القرآن والسنة وما كانت عليه الممارسة الحقة لمثاليات العقيدة فى صدر الاسلام الذى يتخذ كمثال للقياس .

وعليه فإن استخدام البعض لتعبير الاصلاح الدينى فى مجال

الإسلام ليس دقيقا إلا إذا كان مثل هذا الاختلاف واضحا في الاذهان . كما أن التجديد في الاسلام يجب الأ يخلط بالنهضة في الغرب ، مع أنه يتضمن النهوض بالمسلمين .

ومن الجدير بالذكر أن الفكر السياسي المسيحي الذي قام أصلا على مبدأ ازدواج السلطتين والفصل بينهما أدى الى الصراع الذي دام لقرون بين السلطتين الدينية والزمنية حول : لمن منهما اليد العليا . وقد حسم هذا الخلاف في نهاية العصور الوسطى ، وذلك باعطاء السلطة العليا للملك أو الامبراطور واخضاع الكنيسة للدولة كأي مؤسسة بها مع قصر نشاطها على الأمور الروحية والعودة لاصل المسيحية في هذا . فمن التجربة الخاصة التي مرت بها الدول الغربية جاءت النظرية المعادية للقيم الدينية والمتمثلة في أفكار مكيافيللي وهوبز وغيرهم ، وقد نتج في أوربا عن هذا التحول الى الدولة العلمانية (اخضاع الدين للسياسة) وتطور ذلك الى تراكمات أدت بمفكر مثل ماركس الى المناداة بضرورة القضاء على الاستلاب الديني واعتبار الدين «أفيون الشعوب» . أما بالنسبة للفكر السياسي في الاسلام فقد قام أصلا على عدم وجود ثنائية في ممارسة السلطة وهو ما سيطر على من المفكرين الاسلاميين في العصور الوسطى على أساس قيام الحكم على أسس مستمدة من الشريعة ، وقد استمر هذا الخط في الفكر الاسلامي .

مما تقدم يتضح مفهوم التجديد ومضمونه وأنه مرتبط بأحد المبادىء التي جاء بها الاسلام وهي ضرورة إعمال النظر العقلي وعدم الجمود ، وأن هذا الخط الفكري لم ينقطع . ولكن ماذا عن التجديد في العصر الحديث وعن الإمام محمد عبده ؟ ولماذا اعتبر من الأمور الملحة واجبة البحث ؟ لعل من أهم ما يلاحظ من تطورات هو أن أوربا التي عاشت ولقرون في عصور الظلام الفكري استطاعت أن تخرج منها وتدخل عصر النهضة وتنطلق إلى العصور الحديثة وبفعل التقدم التكنولوجي الضخم للثورة الصناعية استطاعت أن تصبح المثل الذي يقاس عليه في التقدم المادي . أما من الناحية الدينية فقد تم فصل الدين عن الدولة كما ذكرنا وأخضاع الكنيسة تماما للدولة كإحدى مؤسساتها والتركيز على

الدولة العلمانية . وعلى الطرف الأخر فإن الأمة الاسلامية التى انطلقت فى توسعها وكانت المثل الذى يقاس عليه فى التقدم الحضارى والثقافى فى العصور الوسطى فى الغرب وكانت مصدر اشعاع فكرى له ، تفككت بفعل العديد من العوامل التى يدخل من بينها ما اسهم به الاستعمار الغربى مما أدى الى التطلع الى نمط الثقافة والحضارة الغربية ومن ثم كان التغريب . أى تبدلت المواقع ولكن واذا كان الغرب قد استفاد من قبل من ازدهار الفكر الاسلامى ، فعلى المفكرين الاسلاميين أن يستفيدوا بدورهم من التقدم الذى انجزه الآخرون . وعليه فإن تحديات العصر والتخلف النسبى الذى لحق بالمسلمين أدى إلى ظهور تيار فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، يتزعمه على وجه الخصوص جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، ينادى بضرورة تقوية ثقة وإيمان المسلم فى ذاته والسعى للعودة الى النبع الأصلى ومحاولة النظر إلى العلوم العصرية ومواكبتها من منظور اسلامى . أى السعى للربط بين الاسلام والمعاصرة على أساس أنه لاتناقض بينهما حيث المواءمة ضرورية وتتمشى مع روح الاسلام .

ويمثل الإمام محمد عبده اطلالة على الفكر المعاصر بما قدمه من برنامج متكامل فى مجال التجديد .

الإمام محمد عبده

(١٨٤٩ – ١٩٠٥)[*]

على الرغم من قصر حياته النسبى الا أنه عاش حياة مليئة بالديناميكية سواء فى المجال السياسى أو المجال الفكرى .

أهم الظروف المؤثرة على أفكاره[١] :

هو محمد عبده حسن خير الله ، ولد فى قرية محلة نصر – مركز شبراخيت بالبحيرة – وتلقى تعليمه الأولى وحفظ القرآن فى القرية ثم انتقل الى الجامع الأحمدى بطنطا ثم الأزهر .

وفى الجامع الأحمدى تأثر بالمذهب الصوفى وبالشاذلية على وجه الخصوص ، وفى الأزهر انتمى الى الحزب الصوفى . لكن الحدث الذى أثر فى حياة الشيخ هو التقاؤه بجمال الدين الأفغانى عند زيارته الثانية لمصر فقد ترك آثارا هامة على أفكاره ونقل محمد عبده من الصوفية الى فلسفة الصوفية . وقد ألف «رسالة الواردات» فى التصوف ، ثم حصل على العالمية رغم الجهود الجادة من جانب بعض الأعضاء لاسقاطه نتيجة لآرائه وصحبته لجمال الدين الأفغاني ، وبعد ذلك تولى تدريس المنطق والكلام المؤيد بالفلسفة وذلك فى الأزهر أيضا . وكانت له العديد من الجهود في مجال شرح المؤلفات الفكرية القديمة والحديثة لطلبته ، وعين مدرسا للتاريخ بدار العلوم كما عين مدرسا للعلوم العربية بالألسن .

(*) (١٢٦٦ – ١٣٣٢ هـ) .

(١) لمزيد من المعلومات انظر : د . محمد عمارة ، الأمام محمد عبده : مجدد الاسلام ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ ، ص ١٩ – ٤٥ . انظر ايضا : عبد العاطى محمد أحمد ، الفكر السياسى للإمام محمد عبده ، رسالة ماجستير منشورة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص ٢٤ – ٩٤ .

ومن أهم المؤثرات على حياته وأفكاره ارتباطه بجمال الدين الأفغانى الذى انتشله من الاستغراق فى الصوفية ، وشجعه على قراءة الكتب الأجنبية الحديثة المعربة كما مهد له طريق الصحافة بتدريبه على الكتابة فيها ، حتى تفوق عليه . وقد اشترك معه فى النشاط السياسى وتحولت دروسه الى هذا المجال ، كما ساهم معه فى تنظيماته السرية ضد الانجليز والتى أقامها فى مصر . ودخل معه الماسونية - ولم تكن قد دخلتها بعد العناصر والتأثيرات اليهودية - وتأثر خاصة بدورها الذى قامت به في اوربا فى العصور الوسطى ضد استبداد الأباطرة والباباوات ، كما اهتم بآرائها الخاصة بالديمقراطية والتحرر وبالتخلص من نفوذ الكنيسة وتخديرها لعقول العلماء . وعلى الرغم من أنه قد رفع بعض شعارات الماسونية ولكنه مالبث أن هجرها عندما وجد أنها قد خرجت عن هذا الخط الثورى الذى جذبه اليها ولقد استهجن فيها ما اتخذته بعد ذلك من مهادنة الاستبداد والصلة بالنفوذ الأجنبى ، وبالتالى فقد خرج هو والأفغانى عليها وانضما للحزب الوطنى الحر وشعاره «مصر للمصريين». وقد نفى الأفغانى من مصر وعزل الامام من مناصب التدريس وحددت اقامته ولكن صدر عفو عنه وعين رئيسا لتحرير «الوقائع المصرية» وتولى الرقابة على المطبوعات ثم عضوا فى المجلس الأعلى للمعارف العمومية بعد انشائه .

وفى هذه الفترة كان مبعدا عن التدريس ، وبالتالى فقد ركز على العمل فى الصحافة والسياسة . وانضم مع الحزب الوطنى الحر الى العرابيين - على الرغم من أنه كان فى بادىء الأمر معاديا للثورة العرابية على انها عمل غير مشروع ويجر المشاكل على البلاد - وألقى بثقله فى جانبها فى النهاية بمقالاته الحماسية ، حتى صار أحد زعمائهم . وبعد هزيمتهم حوكم مع زعمائها وحكم عليه بالسجن ثلاثة أشهر ثم نفى إلى بيروت عام ١٨٨٢ ولست سنوات ولكنه أقام بها نحو عام ثم لحق بالأفغانى فى باريس وعمل معه على اصدار جريدة «العروة الوثقى» التى كانت لسان حال الجمعية السرية المعروفة بنفس الاسم والتى انتشرت فى بلاد الشرق خاصة مصر والهند ، وصدر منها ١٨ عددا[٢]

---

(٢) انظر : جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، العروة الوثقى ، بيروت : دار-

وكان الشيخ محمد عبده يعمل فى هذه الجريدة رئيسا لتحريرها ، أما فى تنظيم العروة الوثقى فقد شغل منصب نائب الرئيس . وانتقل بين العديد من البلدان فى أوربا والشرق واستطاع دخول مصر أثناء ثورة المهدى فى السودان ، كما زار لندن داعيا لضرورة جلاء الانجليز عن مصر والتقى بوزير الحربية هناك وبكبار الصحفيين وممثلى الرأى العام .

ولكن بعد توقف «العروة الوثقى» وعمله المباشر لنهضة بلاد الشرق هجر باريس الى بيروت على أمل العودة لمصر وانشأ جمعية سرية للتأليف بين الأديان شارك فيها ممثلون للأديان الثلاثة السماوية .

كما مارس النشاط الثقافى والتربوى والفكرى وكان ملتزما بنمط العروة الوثقى فى العداء الصريح والمباشر للانجليز . وقد برزت فى تلك الفترة جهوده الثقافية والتربوية والفكرية . وقد عين فى المدرسة السلطانية واستطاع بجهوده أن يحولها من مدرسة شبه ابتدائية الى شبه عليا . وبدأ تفسير القرآن بمنهج عقلى حديث مطبقا فيه منهج أستاذه الأفغانى ، وكان ذلك بالمسجد العامرى فى بيروت حيث كان يعقد جلسات التفسير ، وجذب لدروسه العديد من الفئات بما فيها بعض المسيحيين المستنيرين . وقد عمل الامام محمد عبده على التأليف فضلا عن التدريس : فألف «رسالة التوحيد» وقام بترجمة العديد من أعمال جمال الدين الأفغانى عن الفارسية ، كما قام بترجمة بعض المؤلفات عن الفرنسية التى تعلمها باعتبارها مفتاحا للعلوم العصرية .

وفى النهاية - عاد لمصر لما استخدم نفوذه لدى المسئولين حيث حصل على عفو من كرومر بعد أن اقتنع انه لن يعمل بالسياسة وسيحصر نشاطه على المجال الثقافى والتربوى والفكرى .

= الكتاب العربى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م (حيث تم تجميع كتابات جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده فى العروة الوثقى ونشرها فى مجلد واحد) .
والجدير بالذكر أن الرئيس السابق أنور السادات قام باحياء هذه المجلة وبدأ فى استكمال اصدار أعدادها .

وبعودة الشيخ محمد عبده من النفى غير سياسته ، ورأى ضرورة التعامل مباشرة مع اللورد كرومر وقدم اليه مباشرة اللائحة التى كتبها لاصلاح التربية والتعليم فى مصر . ولكن رفض الخديوى عودته للتدريس ، وعين قاضيا أهليا فى محكمة بنها وتدرج الى مستشار فى محكمة الاستئناف الأهلية ثم عين عضوا فى مجلس ادارة الأزهر كأول مجلس يؤسس بهدف إصلاحه . ثم عين الامام محمد عبده مفتيا للديار المصرية ، وظل بمنصبه هذا حتى وفاته[٣] . وفى فترة توليه منصبه نادى باصلاح المحاكم الشرعية ، وألف واحدا من أهم مؤلفاته وهو كتاب : «الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ، الذى رد فيه على الصحفى فرح انطون الذى هاجم الاسلام على أنه ضد العلم . مؤكدا كيف أن الاسلام ينادى بالعلم والثقافة ويتمشى مع المعاصرة والعقل أكثر من النصرانية .

وكان لموقفه المهادن للانجليز أثره فى غضب الأفغانى الذى هاجمه بشدة حتى إن محمد عبده لم يرْثِهِ عند وفاته . كما كان لموقفه هذا أثره أيضا فى إثارة العداء بينه وبين الزعيم مصطفى كامل الذى رأى ضرورة التخلص من الاحتلال كمتطلب سابق للاصلاح السياسى والاجتماعى ، بينما رأى محمد عبده فى الاصلاح السياسى والاجتماعى والوصول للشعب وسيلة للتخلص من الاحتلال بمقاومته[٤] .

هذا وقد حدد الامام محمد عبده مجالات الاصلاح الذى يدعو اليه فى :

- التجديد فى الفكر الدينى .
- الاصلاح الادبى «اللغوى» .
- الاصلاح التعليمى والتربوى .
- اصلاح الأزهر وادخال العلوم العصرية .
- فضلا عن الاصلاح السياسى .

وان كان قد ركز فى مرحلته الأخيرة على المجالات الثلاثة الأولى على وجه الخصوص .

---

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٤) د . عبد الباسط حسن ، جمال الدين الأفغانى ، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٨٢ ص ٢١٠

التجديد فى الفكر الدينى :

تناول محمد عبده الفكر الدينى بشكل أوسع ورأى ان التجديد يتمثل فى : «تحرير الفكر من التقليد ، وفهم الدين على نهج سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه الى ينابيعها الأولى ، واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الانسانى ، وانه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم ، باعثاً على البحث فى أسرار الكون ، داعيا الى احترام الحقائق الثابتة ، مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس واصلاح العمل .... كل هذا أعده أمرا واحدا»[٥].. وفى هذا المجال أكد على ضرورة النظر الى العقل باعتباره أفضل القوى الانسانية ، حيث أنه أهم مايميز الانسان عن غيره من الكائنات.والاسلام كما يبين الأمام محمد عبده : «اطلق سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده ورده إلى مملكته يقضى بحكمه وحكمته»[٦] . وهو فى مجال التجديد يواجه تيارين أساسيين كان لهما أثرهما فى استقطاب الأمة الاسلامية وخاصة المثقفين فيها وهما من ناحية تيار الجمود فى اطار الظلام الفكرى للعصر المملوكى العثمانى ورؤية طلاب علوم الدين فى ذلك الوقت ، ومن ناحية أخرى تيار التغريب القائم على العلمانية وضرورة الأخذ بالحضارة الغربية والنظر الى الدين على أنه لايواكب العصر وذلك فى رؤية طلاب الفنون فى ذلك الوقت .

وقد هدف محمد عبده الى تحديد الأصول التى لا يكون المسلم مسلما الا بها والتى سادت قبل ظهور الفرق والشيع أى فى صدر الاسلام . هذه

---

(٥) انظر : الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٣١٨ .
انظر ايضا محمد عمارة الإمام محمد عبده : مجدد الاسلام ، مرجع سابق ، .
محمد عبده ، مذكرات الأمام ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠١١

(٦) رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، دراسة وتحقيق د . محمد عمارة ، كتاب الهلال ، سلسلة ثقافية شهرية ، القاهرة : دار الهلال ، العدد ٣٥٥ ، يوليو ١٩٨٠ ، ص ١٣٦ – ١٣٧ .

الأصول هى الصورة البسيطة التى تقوى من ثقة المسلم فى دينه وتجعله يواجه التغيرات المادية دون اهتزاز لهذه الثقة . وهذه الصورة لايكفى أن تنقل للمسلم ، بل يجب أن تنقل بطريقة محددة وأقرب الى عقول المسلمين ، وذلك لتصحيح وازالة ما طرأ عليها من خطأ فى فهم الدين .

وقد أراد محمد عبده أن يقوى الجانب المعنوى فى المسلم وأن يبعث فى نفوس المسلمين شعورا دينيا نقيا وقويا فركز فى جهوده على تقديم الحل الملائم للفرد المسلم والمجتمع لمواجهة التحدى الغربى خاصة ما يتعلق بالشك فى الفكر الاسلامى . وقد نادى بضرورة التأكيد على الصورة التى لاتتغير على مر العصور والتى ترتكز على المبادىء العامة للاسلام ولا ترتكز على مدرسة اسلامية معينة بل تترك للمسلم حرية الاجتهاد بما يتلاءم مع هذه المبادىء مما يجعل الاسلام فى نظره حيا دائما .

كما هدف الى الربط بين الاسلام والمعاصرة وتوضيح التواؤم بين الاسلام ومتطلبات العصر . واستخدم الشيخ محمد عبده مقاييس عقلانية لاحداث مظاهر التجديد فى جوانب الفكر الاسلامى ولكن فى الواقع لم يسع لتقديم مدرسة إسلامية جديدة كبديل للمدرسة التقليدية ولكن سعى لتقديم صورة للاسلام الصحيح الذى يواكب العصر . والمجال الذى يركز عليه هو الفهم والادارك للدين وليس مجرد التفقه فيه .

هذا وتتناول دعوة الامام محمد عبده إلى الاصلاح الدينى ثلاثة أمور أساسية[٧] :

أولها : الدعوة الى تحرير الفكر من قيد التقليد بحيث لايخضع العقل الا لسلطان البرهان دون أن يتحكم فيه زعماء مدنيون أو دينيون .

ثانيها : الربط بين الدين والعلم واعتبارهما صديقين متلازمين ومتكافئين ولا مجال للتصادم بينهما حيث لكل منهما وظيفته لحاجة البشر ، وأى منهما لايغنى عن الآخر .

---

(٧) جمال الدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده ، العروة الوثقى ، مرجع سابق ص ٣٦ .

ثالثها : الرجوع فى فهم الدين وكسب معارفه الى منابعه الأولى قبل ظهور الخلاف وذلك على طريقة السلف الصالح . وقد أكدها فى القرآن الكريم وقليل من السنة .

وبصفة عامة ، فقد بين أهمية الوعى بمسار التطور التاريخى والتركيز على دور العقل فى مجال فهم الاسلام فهماً صحيحاً ، وعليه نادى بضرورة العودة الى منبعه ، واستخدام العقل الذى يعتبر أقدر القوى التى يتمتع بها الانسان فى فهم الاسلام .

الاصلاح اللغوى :

وقد عالجه من شقين : فمن ناحية ، أكد على ضرورة إصلاح اللغة العربية والاحتذاء بما فعله الفرنسيون وغيرهم وذلك بإصلاح فنون اللغة وآدابها واتقان الكتابة والخطابة فيها بتأليف المجامع لوضع المعاجم اللغوية وتاريخ تطور اللغة وفلسفة البيان والانتقاد وغيرها . وقد أوضح أنه لايرجى الوصول إلى ما وصل إليه الفرنسيون فى هذا المجال إلا بجهد شاق مدة خمسين سنة .

من ناحية أخرى ، نادى بضرورة تعلم لغة من لغات العلم الأوربية حتى يمكن الاطلاع على المعارف . ففى قوله : «إن العالِم المسلم لايمكنه إن يخدم الاسلام من كل وجه يقتضيه حال هذا العصر إلا اذا كان متقنا للغة من لغات العلم الأوروبية تمكنه من الاطلاع على ماكتب أهلها فى الإسلام وأهله من مدح وذم وغير ذلك من العلوم»(٨) . فكأنه بعبارة أخرى يكرر ماسبق أن ورد فى التراث من قول مقتضاه : «من تعلم لغة قوم أمِن مكرهم» ، وهو فى هذا المجال ينادى بفضل تعلم اللغة الأجنبية حتى يؤمن شر أصحابها ، فضلا عن التعلم منهم ومواكبة العصر .

فالاصلاح اللغوى يخدم التراث من جهة ، ويسهم فى مواكبة التقدم والعلوم العصرية من جهة أخرى .

---

(٨) انظر : الأعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ١٧٤ .

الاصلاح التعليمى والتربوى :

أعطى الامام محمد عبده أهمية خاصة للإصلاح التعليمى والتربوى على أنه متطلب سابق للازدهار وللإصلاح السياسى . وهو يبين هذا بوضوح فى رأيه : «فمن يريد خير البلاد فلا إلا يسعى فى اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتى له جميع مايطلبه»[٩] . وقد كانت له آراؤه المتبلورة فى هذا الموضوع : فمن ناحية لم يقصد بالتعليم فى هذا المجال التعليم المدنى خلوا من التعليم الدينى ، حيث بين ضرورة أن يكون الدين هو أساس التربية : «العلم المحيي للنفوس هو علم أدب النفس ، وكل أدب لها هو الدين ، فما فقدناه هو التبحر فى آداب الدين ، ومانحس من أنفسنا طلبه هو التفقه فى الدين واننا فى تحصيل هذا العلم الحيوي لانحتاج إلى الاستفادة من البعداء عنا ، بل يكفينا فيه الرجوع لما تركنا ، وتخليص ما خلطنا ، فهذه كتبنا الدينية والادبية حاوية لما فوق الكفاية مما نطلب وليس فى كتب غيرنا مايزيد عنها إلا بما لاحاجة بنا إليه»[١٠] .

من ناحية أخرى قسم النظام التعليمى إلى مراحل لإعداد فئات ثلاث هم : العامة ، والساسة ، والعلماء مع التأكيد على الأهتمام بهذه الفئة الأخيرة . وهو يلخص رأيه فى قوله : «أمر التربية هو كل شىء ... وعليه يبنى كل شىء .. وأى أصلاح للشرق والشرقيين لابد وأن يستند إلى الدين .. والناس فى التعليم طبقات ثلاث : **فالطبقة الأولى** : العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم . **والثانية** : طبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة فى تدبير أمر الرعية ، وحماتها من ضباط العسكرية ، وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومن يتعلق بهم ، ومأمور الأدارة على اختلاف مراتبهم . **والطبقة الثالثة** : طبقة العلماء من أهل الارشاد والتربية . ويجب تحديد مايلزم لكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث من التعليم كما ونوعا»[١١] .

---

(٩) انظر : «خطأ العقلاء» ، الوقائع المصرية العدد ١٠٧٩ فى ١٤ ابريل ١٨٨١ ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٩٩ .

(١٠) الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، الجزء الأول ، ص ٦٥٠ .

(١١) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ٧٧ - ٨٣ .

ومن ناحية ثالثة أكد على دور الاغنياء فى تمويل انشاء المدارس ، والبعض يعتبرها نظرة ارستقراطية منه للتعليم ، ولكنها تتضمن انعكاسا لرؤيته عن التكافل الاجتماعى ودور الاغنياء والقادرين تجاه الوطن . كما نُظر لآرائه عن دور التربية والتعليم على أنها مثالية أكثر مما يجب(١٢) على أساس أنها خطوة لحل كافة المشكلات الأخرى : أى بمثابة المتغير المستقل بينما غيرها من العوامل تمثل متغيرات تابعة . ولكن الدراسات فى مجال التحريك الاجتماعى تؤكد أهمية التعليم باعتباره أخطر عوامل التحريك الاجتماعى لأى مجتمع ، ولكنه بالطبع ليس سبيل السعادة المطلقة كما تصورها .

ومن ناحية أخيرة يجدر التأكيد على أنه اعتبر الاصلاح التربوى سبيلا للإصلاح السياسى ، بل أنه يوضح أنه حاول اقناع جمال الدين الافغانى وهما فى المنفى بباريس بهجر السياسة والتركيز على التربية وهو مارفضه الافغانى(١٣) .

اصلاح الأزهر :

فى سعيه لتجديد الأزهر شن هجوما شديدا على نظام الدراسة بالأزهر(١٤) وجموده . ونادى بادخال العلوم العصرية كالجغرافية والتاريخ وغيرها وذلك سعيا لربط علماء الدين بمواكبة العصر . فهو لم يناد بالدراسة الدينية المنفصلة عن الدراسة المدنية والتى تكرس جهدها وتضيعه فى الشكليات ، بل سعى لتطوير الأزهر لا ليجعل منه جامعة مدنية ولكن ليؤهل خريجيه للتعرف على العلوم العصرية من منظور اسلامى .

وذلك الاصلاح فى رأيه يحتاج لتدخل السلطة ، ولكنه فى نفس

---

(١٢) انظر : د . محمد عمارة ، الآمام محمد عبده : مجدد الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٠٧ - ٢٣٠ .

(١٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(١٤) انظر عن مثل هذا الهجوم : الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

الوقت أكد على أهمية عدم تدخل السلطة فى شئون الأزهر . أى بعبارة أخرى فإن إصلاح الأزهر لايتم إلا بتدخل السلطان ، ولكن قيامه بدوره لايتم إلا بدون تدخله . وقد حذر - وهو رجل الأزهر - من مثل ذلك التدخل .

من ناحية أخرى فقد وضع أملا أكبر فى دار العلوم - التى تجمع بين العلوم الدينية والعصرية - عن اصلاح الأزهر بل ذهب إلى القول باحلال دار العلوم محل الازهر(١٥) . وقد جرت عليه آراؤه هذه عداء رجال الأزهر على الرغم من أنه ليس فقط خريجا له ، وعمل بالتدريس به ، وكان عضوا بمجلس أدارته ، ولكنه كان أيضا مفتيا للديار كما سبق أن ذكرنا .

التجديد فى الفكر السياسى :

تناوله عن طريق تحليل عدة أبعاد ، فمن ناحية تناول طبيعة السلطة موضحا موقف الاسلام من السلطة الدينية مؤكدا على أن الاسلام لم يعرف هذه السلطة وانه قلبها وأتى عليها من أساسها(١٦)، وعلى هذا فهو ينفى استغلال الدين كاكراه لاعتناق عقيدة معينة كما ينفى أى حقوق لرجال الدين ، فالاسلام لايعرف هيئة دينية - كهنوت - ذات سلطات هيراركية كتلك التى وجدت فى العصور الوسطى فى الغرب وادخلته فى عصوره المظلمة . من ناحية أخرى ففى مجال التجديد فى الفكر السياسى تناول

---

(١٥) ففى قوله عن دار العلوم وأمله فيها إنها : «تصلح أن تكون ينبوعا للتهذيب النفسى والفكرى ، والدينى والخلقى ، ويمكن أن ينتهى أمرها إلى أن تحل محل الأزهر ، وعند ذلك يتم توحيد التربية فى مصر ...» انظر : المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ١١٩ .

(١٦) انظر ولمزيد من المعلومات : الامام الشيخ محمد عبده ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، ١٩٥٤ م - ١٣٧٣ هـ ، ص ٥٦ - ٦١ .
يوضح الامام محمد عبده أن هذا الأصل من أصول الإسلام الخاص بقلب السلطة الدينية يقابل أحد أصول المسيحية وهو الخاص بسلطة الرؤساء . انظر ولمزيد من المعلومات : المرجع السابق ، ص ٢٣ .

الاسلام والسلطة المدنية ، حيث الاسلام لايعرف الدولة الثيوقراطية ولا الطبيعية الثيوقراطية للسلطة (سلطان الهى) فالأمة هى مصدر سلطة الحاكم ، وأساس سلطته دنيوى وليس دينيا ، وهو غير معصوم . وقد عمل الإمام محمد عبده على التأكيد على السلطة المدنية للحاكم مع اعطائها وظيفة دينية تتعلق بالمحافظة على القيم الأساسية والمبادىء العامة للاسلام وبث هذه القيم . فتطبيق الشريعة فى رأيه يحتاج لمن بيده حق الحكم والسلطة والنفوذ حتى يفرضها ، مما يصبغ السلطة بالطابع المدنى : فالسلطة مدنية بوظيفية دينية ، وليست دينية بطابع مدنى . من ناحية أخرى ، فإن علماء الدين مثل المفتى أو القاضى وشيخ الاسلام وغيرهم والهيئات التى تتبعهم ، ليس لهم سلطان دينى على الأفراد إلا فى نطاق التوجية والارشاد دون أى حق فى السيطرة على إيمان الأفراد أو ادعاء سلطة إلهية أو تسلسل فى مجالها : فدور السلطة فى هذا المجال مدنى بالاضافة إلى وظائفها الدينية .

محورية الشريعة :

رأى فى هذا المجال ضرورة تطوير النظرة الى الشريعة مؤكدا على أن الفهم الصحيح لها يعتبر متطلبا سابقا لاصلاح حال المسلمين حيث المشكلة تتمثل فى تخلف الفكر فى هذا المجال .

ومن ناحية أخرى فقد أكد أيضا على أن الشريعة الحقة كانت فى العصر الذهبى للاسلام - عصر السلف الصالح - وليس فى المدارس والمذاهب الفقهية ، وبالتالى فان من الضرورى الفهم الصحيح للشريعة حيث أن فى ذلك مصلحة الأمة ، فيجب الحفاظ على الأصول العامة للعقيدة والتى هى محدوذة بالقياس فيما تركه الشرع لاعمال العقل والاجتهاد . وفى هذا المجال فان للامام محمد عبده العديد من الفتاوى ومحاولات الاصلاح خاصة فى قانون الأحوال الشخصية ، وقد اهتم على وجه الخصوص بابراز الوظيفة الاجتماعية للدين .

ومن الملاحظ أنه لم يهتم بموضوع الخلافة التى شغلت المفكرين فى العصور الوسطى فقد نظر اليها نظرة عقلانية أى حسب أهميتها ومنفعتها ولم يعتبرها جوهر الدولة الاسلامية .

أسس النظام السياسى :

تناول الامام محمد عبده فى هذا المجال غدة أمور تتمثل فى الاسس التالية :

الاساس الاول : الحرية : مؤكدا على حرية الارادة الانسانية ودلل عليها بأن العقل والوجدان والاجماع يثبتون هذا كما أكد على أن فكرة القضاء والقدر ليست عائقا لتصرفات الانسان حيث فسر القضاء بمعرفة الهية مسبقة لوقوع أمر ما ومع هذا فان هذه الاحاطة الالهية بما سيقع لاتمنع الفرد من استخدام العدل .

وقد أكد الشيخ محمد عبده على اضفاء التزام أخلاقى على الحرية . من ناحية أخرى رأى أن حرية الانسان ليست مطلقة ويتضح هذا من كتاباته عن الغاية من هذه الحرية ، فالحرية بالنسبة للفرد مرتبطة بحرية المجموع وحرية الفرد من خلال واجباته أو وظائف يؤديها للمجتمع ، وعامة أضفى هذا الطابع الأخلاقى على الحرية بما يحد من اطلاقها . كما أكد على ارتباط الحرية بالوطنية .

فضلا عن هذا فقد ركز على وجود حريات أساسية لايجوز أن تمس اطلاقا وهى حرية التفكير والقول والانتخاب ، فاهتمامه بالمحتوى الاجتماعى للحرية كان من المنطقى أن يرتبط باهتمامه بالحرية السياسية . ومن ناحية أخرى يلاحظ انه فى مجال دفاعه عن الحرية تناول عدة قضايا على رأسها تحرير المرأة والعمل والعمال كما وضع ضوابط على الحرية وهى ضوابط أخلاقية واجتماعية وسياسية . وقد نعى على من يتخذون حرية الفكر كأساس لتقليد الحضارة الغربية والأخذ بقشورها مع نبذ القيم المتوارثة والتراث . وقد اطلق عليها «الحرية البتراء» . «فتلك الحرية التى سموها اطلاق الفكر قد عنقت صاحبها من قيد العقل ، وأسلمته إلى الجهل الأعمى ... واننا نخشى لو تمادينا فى هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا

الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن تموت فينا أخلاقنا وعادتنا»[9] .

أما الأساس الثانى : فهو الشورى : وهى أحد دعائم الدولة الاسلامية وقد تناولها بالتحليل وبلور عدة أفكار جديدة فى هذا المجال موضحا أن الشورى ضد الاستبداد وأنها تعبير عن الحرية السياسية وهى تتطلب وجود هيئة سياسية تقوم بها .

ومن ناحية أخرى فقد أوضح أن الشورى ليس لها تطبيق محدود يوضح مناخ المشاركة بين الحاكم والمحكوم . وعليه فقد رآها مرتبطة بالاطار الديمقراطى ، وكان يؤكد على حتمية الارادة الشعبية عامة .

أما الأساس الثالث وهو القانون : فقد عرفه تعريفا حديثا واعتبره أيضا الأساس فى التفرقة بين المجتمعات المتقدمة ، وتلك المتخلفة ، ووضع له مقومات أساسية اجتماعية وسياسية اعتقد بموجبها فى حق الأمة فى اختيار قانونها الخاص عن طريق المجلس النيابى حيث يبين : «أن القانون الصادر عن الرأى العام هو الحقيق باسم القانون»[18] . وهو يؤكد أن النظر إلى الكون يبين أن لكل الكائنات قوانينها ومن ثم فعلى الحاكم الايستند فقط إلى القوة الغاشمة بل إلى القانون حيث إنه الضمان الأساسى لحريات الأفراد ، وأساس ازدهار الأمة : «فالقانون هو سر الحياة ، وعماد سعادة الأمم ، وأن القوة لاتأتى بثمرتها الحقيقية إلا إذا عضدت باتباع الشرع والقانون العام الذى أقر العقلاء بوجوب اتباعه ... فإذا أرادت تلك الأمة - التى تصرف ذوو البغى والغرور فيها على خلاف القانون ، أن

---

(١٧) انظر : «كلام فى خطأ العقلاء» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، الكتابات السياسية ، ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

(١٨) كما يذكر نص القول : «أن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأى الأمة العام ، أعنى المؤسس على مبادىء الشورى ، وأن الشورى لاتنجح إلا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم فى دائرة واحدة ، كأن يكونوا جميعا طالبين تعزيز شأن مصالح بلادهم» .
أنظر : «الشورى والقانون» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، الجزء الأول ، ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

تعيد مجدها الأثيل ، وعزها الأول ، فلابد لها من إعادة شأن القانون»[١٩]

وقد كان حريصا على التركيز على أن القوانين تختلف باختلاف أحوال الأمم ، ومن ثم لايجوز استيرادها من الأمم الأكثر تقدما[٢٠] . وفى هذا المجال يتشابه مع مونتسكيو وإن كان يتميز عليه فى تأكيده على الفكر كأساس لروح القانون بدلا من الظروف الطبيعية ، فضلا عن التأكيد على الشرع وليس فقط على القوانين الوضعية ، هذا بالاضافة إلى توضيحه كيفية نشر القوانين وتعميق فهمها بين الأفراد بتشكيل «جمعيات فى القرى والمدن لتفاهم القوانين واللوائح والمنشورات ، وإلا ضاعت الحقوق»[٢١] . وبصفة عامة ربط بين التجديد الاجتماعي وصدور الشورى والقانون ورأى وضع حق التشريع فى يد سلطة أخرى غير الحاكم أى فى يد السلطة التشريعية .

نظام الحكم :

أوضح الشيخ محمد عبده فى هذا المجال شكل الحكومة ، حيث ركز على العلاقة بين السلطات على أساس وجود فصل نسبى بينها أى الفصل مع التعاون . كما أكد على ضرورة وجود دستور ينص على أن

---

(١٩) من مقالة «القانون والقوة» ، الوقائع المصرية ، العدد ١٠٣١ فى ٧ فبراير ١٨٨١م ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨٦ – ٢٨٧ .

(٢٠) ففى قوله : «وحيث أن أحوال كل أمة تابعة لمعلوماتها ، على نسبة بينهما كنسبة العلة والمعلول ، فهى إنما تتخذ لأعمالها حدودا ، وتختار لأوضاعها قوانين بحسب قوتها فى النظر ، ورتبتها فى الفكر ... ولما كانت القوانين مناط ضبط الأعمال ، لتكون منتجة لجلائل الفوائد ، وهى ثمرة الأعمال النظرية ، وخلاصة الابحاث الفكرية ، صارت قوانين كل أمة على نسبة درجتها فى العرفان ، واختلفت القوانين باختلاف الأمم فى الجهالة والعلم» .
انظر : «اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣١٠ .

(٢١) بكلام فى خطأ العلماء» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٠٨ .

يتولى جميع شئون الحكومة سلطة تشريعية تسن القوانين وسلطة تنفيذية تكلف بتنفيذها على أن يتولى أعضاء مجلس شورى النواب مساءلة الوزراء بشأن تنفيذ القوانين . كما أكد على ضرورة فصل دائرة القضاء عن الادارة مع تأكيده على أهمية العدالة التى تعتبر أحد مبادىء الدولة الاسلامية الأساسية والتى حظيت باهتمام المفكرين السياسيين الاسلاميين على مر العصور . وباختصار فقد نادى بضرورة قيام الحكومة الدستورية البرلمانية القائمة على فصل السلطات مع تعاونها و ارتكازها على الارادة الشعبية .

الحاكم عند الإمام محمد عبده :

أما عن الحاكم الذى يتولى مهام الحكم فى الدولة فيلاحظ أنه فى المرحلة الأولى من فكره ركز على الارادة الشعبية والحكومة التى ترتكز عليها والتى تصل الى الحكم عن طريق ديمقراطى ، ولكنه بدأ يعكس أفكاره بحيث بلور أفكارا جديدة توضح تشككه فى الثورة والارادة الشعبية والقوى الشعبية بعد هزيمة الثورة العرابية فبدأ يدعو الى الحاكم القائد ثم الحاكم المستبد العادل وهو فى اتجاهه الأخير يقترب من أفكار مكيافيللى الذى ركز على أن يكون الحاكم قويا مطلقا وطنيا ولكن الاختلاف الواضح هو أن الامام محمد عبده وضع للحاكم ضوابط وقيودا ودعا الى التزامه القيم التى تسود المجتمع حاكما ومحكوما . ويحتاج تحليله بل دعوته لأهمية وجود الحاكم المستبد العادل لوقفة : فتحت عنوان : «**إنما ينهض بالشرق مستبد عادل**»[٢٢] ، يبين أن مثل هذا الحاكم ضرورى لإقرار

---

(٢٢) ففى قوله تحت هذا العنوان :

«مستبد يكره المتناكرين على التعارف ، ويلجىء الأهل إلى التراحم ، ويقهر الجيران على التناصف ، يحمل الناس على رأيه فى منافعهم بالرهبة ، إن لم يحملوا أنفسهم على مافيه سعادتهم بالرغبة ، عادل لايخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه ، فإن عرض خط لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية ، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه .

يكفي لإبلاغهم غاية لا يسقطون بعدها خمس عشرة سنة ، وهى سن مولود لم يبلغ الحلم ، يولد فيها الفكر الصالح وينمو تحت رعاية الولي الصالح ، ويشتد حتى يصرع من يصارعه . خمس عشرة سنة يثنى فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم=

العدل ودفع الظلم وحمل الأفراد على مافيه سعادتهم بحيث يكون هدفه وهاديه الأساسي صالحهم لا صالحه الشخصى . وقد وضع مخططا واضحا لمثل هذا الحاكم قائماً على برنامج يمتد لخمسة عشر عاما يراها كافية لتنشئة الصغار نشأة سليمة بتثقيفهم وغرس القيم فى نفوسهم ، أما بالنسبة للكبار فيلوى اعناقهم ويعالج ما اعتل من طباعهم لما فيه خيرهم وخير اخلافهم مستخدما كافة الوسائل التى قد تصل إلى البتر والكى . وهذه السنوات المطلوبة تحشد وراء الحاكم حشدا كبيرا ممن يتبعونه من أعوان الاصلاح : إما من صالحين كانوا ينتظرونه ويعتبرونه القدوة الحسنة ، أو ناشئين شبوا على وجوده ، أو من يتبعونه نتيجة الرهبة منه أو الرغبة فى فضله . وهو يؤكد أن خمسة عشر عاما ليست بالكثير لتربية أمة فما البال اذا كان الأمر بالنسبة لأمة .

ولكن حكم المستبد العادل يمثل الخطوة الأولى الضرورية للإعداد الصالح وللانتقال تدريجيا إلى الحكم النيابى وذلك بتشكيل المجالس البلدية

= ولأعقابهم ، ويعالج ما اعتل من طباعهم بأنجح أنواع العلاج ، ومنها البتر والكى إذا اقتضت الحال ، ويُنشيء فيها نفوس الصغار على ما وَجْه العزيمة نحوه ، ويُمَدّد نياتهم بالتثقيف ، ينعهدها كما يتعهد الغارس شجرة بضم أعواد مستقيمة إلى سوقها لتنمو على الاستقامة . خمس عشرة سنة تحشد له جمهوراً عظيماً من أعوان الإصلاح ، من صالحين كانوا ينتظرونه ، وناشئين شبوا وهم ينظرونه ، وآخرين رهبوه فاتبعوه ، وغيرهم رغبوا فى فضله فجاروه .

حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف ، وانصرفت إلى ما أُعِدَّت له بالتصريف ، وصح الشعور بالتعليل ، واستقامت الأهواء بالتعديل ، أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السن قضمه ، والناقة من المرض هضمه ، وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية ، ثم بعد سنين تأتي مجالس الأدارة ، لا على أن تكون آلات تدار ، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار ؛ ثم تتبعها بعد تلك المجالس النيابية ؛ نعم ربما لا يتيسر لرجل واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته ، ولكن الخطوة الأولى هى التى لها ما بعدها ، ويكفى لهذا خمس عشرة سنة ، وما هى بكثير فى تربية أمة ، فضلاً عن أمة .

هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله ، عادلاً فى قومه ، يتمكن به العدل أن يصنع فى خمس عشرة سنة ما لايصنع العقل وحده فى خمسة عشر قرناً ؟.

انظر : «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» ، مجلة الجامعة العثمانية ، السنة الأولى ، الجزء الرابع ، ١ مايو ١٨٩٩م ، ٢١ ذى الحجة ١٣١٦ ، ص ٥٤ – ٥٥ ، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، الجزء الأول ، ص ٧١٦ – ٧١٧ .

أولا ثم مجالس الادارة التى يجب أن تكون فعالة كمصادر حقيقية للآراء والأفكار ثم المجالس النيابية فى النهاية .

وخلاصة الأمر أن الحرية لايجب أن تعطى مرة واحدة حتى يمكن استيعابها ، بل يجب الاعداد لها أعدادا فكريا بحيث يواكب نمو المؤسسات نمو الأفراد . وفى هذا المجال يلاحظ أن الامام محمد عبده يرى أن الشعب الذى يلجأ إلى الثورة والتدخل العسكرى يعنى أنه غير مهيىء بعد للحرية ، فلو كان ناضجا فى هذا المجال ومعدا لممارستها لما احتاج لذلك . فكأن الإعداد للحرية والاستعداد لها يجعل انتقال السلطة سهلا وسلميا .

هذا وقد أكد الامام كما أوضحنا على أهمية القيم الروحية وكذلك الاجتماعية فى المجتمع كما أعطى مهام أساسية للحكومة حيث ركز على ضرورة دورها فى المجالين التربوى والثقافى ، ورأى أن تقوم بمهام التهذيب من خلال مدارسها التعليمية المختلفة ، وهو لم يهتم بالتعليم الدينى فقط بل بالتعليم المدنى أيضا ، فالاصلاح يحتاج للسلطان حتى يمكن تحقيقه . من ناحية أخرى فقد حث الحكومة على ترشيد إدارتها واصلاحها بما يسهل تنفيذ السياسة العامة .

كما أكد على أهمية دور الصفوة المستنيرة حيث أعطاها أهمية ديناميكية فى الرقابة على مصالح الأمة ، وتلك الصفوة قوامها التربية والتعليم الصحيح : السبيل إلى تكوينهم للقيام بأعمال الحكومة النيابية ، وهى تأتى من الطبقة الوسطى وتعتبر ركيزة النظام السياسى وأعطاها دوراً هاماً فى تقييد سلطة الحكومة ومعالجة الاستبداد وحمل الحكومة على العدل والاصلاح وتعويدها الاهالى على البحث فى المصالح العامة واستشارتها إياهم فى الامر بمجالس خاصة تنشأ فى المديريات والمحافظات[٢٣] ، فهى باختصار حلقة الوصل بين الحكومة والجماهير . ومع أنه ركز على دور الطبقة الوسطى فانه لم يحصر هذ

(٢٣)- انظر ولمزيد من المعلومات : «السلطة للصفوة المستنيرة» ، الأعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، حـ ١ ص ٣١٦ - ٣١٧

الصفوة المستنيرة بين أبناء هذه الطبقة حيث اعتبرها صفوة مفتوحة تقوم على المشاركة وتسمح بتصعيد أبناء الطبقة الدنيا اليها[٢٤].

السياسة وجمود المسلمين :

سبق أن أوضحنا أن الإمام محمد عبده عمل بالسياسة مع جمال الدين الأفغاني ولكنه هجرها مكرسا جهده لمجالات الاصلاح الأخرى التى اعتبرها متطلبا سابقا للاصلاح السياسى ، وأن موقفه هذا هو الذى فارق بينه وبين جمال الدين الأفغاني الذى ظل مكرسا نشاطه للعمل السياسي .

وقد عبر الإمام محمد عبده عن عدائه للسياسة بصراحة ووضوح وذلك فى دفاعه عن الاسلام وابعاد ما يحاول البعض الصاقه به من جمود واضطهاد العلم على أساس أن الاسلام برىء من مثل تلك الصفات حيث أنه دين علم ويحث على التقدم الدائم والنظر العقلى كأول أصل يقوم عليه ، واذا كان هناك اضطهاد ، أو قهر أو غيرهما فمرجعه للسلطة وممارسة السياسة وفقا لأهواء الحكام . وفى هذا يقول : «إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين . أعوذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ، ومن كل خيال يخطر ببالى من السياسة ، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل فى السياسة ، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس .... وأما ماوصفت بعد ذلك من الجمود فهو مما لايصح أن ينسب إلى الإسلام وقد رأيت صورة الإسلام فى صفائها ونصوع بياضها ، ليس فيها مايصح أن يكون أصلا يرجع إليه شيىء مما ذكرت ولا مما تنبأ بسوء عاقبته (رنان) وغيره . وإنما هى علة عرضت للمسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى افئدتهم ، وكان السبب فى تمكنها من نفوسهم وأطفائها لنور الإسلام من عقولهم ، هو السياسة ، كذلك هو تلك الشجرة

---

٢٤) انظر ولمزيد من المعلومات : عبد العاطى محمد أحمد ، مرجع سابق ص ٢١٩ - ٢٢٤ .

الملعونة فى القرآن(٢٥): عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين – هو السياسة»(٢٦).

وعليه فعدم أتباع تعاليم الاسلام والبعد عنه من جانب الحكام والمحكومين هو السبب فى تخلف المسلمين وليس السبب فى الاسلام نفسه الذى تقدم المسلمون على غيرهم عندما اتبعوه . ومن هنا يؤكد الامام محمد عبده على أهمية الحاكم الصالح مع وحدة الهدف(٢٧).

أهم مساهمات الإمام محمد عبده :

بصرف النظر عما وجه إليه من انتقادات كان أشدها من رجال الأزهر ، إلا أنه يعتبر من أهم الأعلام البارزة لمدرسة التجديد فى الفكر الإسلامى فى العصر الحالى . ويرجع إليه الفضل فى التأكيد على ربط الدين بالمعاصرة على أساس أن هذه تعتبر من مقومات الدين الاسلامى باعتباره دينا عقلانيا بالدرجة الأولى . كما أن من مساهماته الدعوة لتأكيد الذات وتقوية ايمان وثقة المسلم فى تراثه مع محاربة التغريب ، وإن كان حريصا على عدم الانغلاق والاستفادة مما وصل إليه الغرب من تقدم .

والإمام محمد عبده قدم برنامجا شاملا متكاملا للتجديد فى كافة النواحى وإن كان المجال التربوى والتعليمى قد احتل عنده المكانة المتميزة حيث اعتبره مفتاح المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمتغير المستقل بالنسبة لبقية المتغيرات . وغنى عن الذكر أن التعليم يعتبر أهم عوامل التحريك الاجتماعى وفقا للدراسات الحديثة فى مجال التنمية

(٢٥) «إنها شجرة : تخرج من أصل الجحيم . طلعها كأنه رءوس الشياطين . فإنهم لآكلون منها فمالؤن منها البطون . ثم إن لهم عليها لشوباً من حميم . ثم إن مرجعهم لإلى الجحيم . إنهم ألفوا آباءهم ضالين . فهم على آثارهم يهرعون»، الصافات : ٦٤ – ٧٠ .

(٢٦) انظر : الشيخ محمد عبده ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، مرجع سابق ص ١٠٠ – ١٠١ . وذلك في رده على فرح أنطون .
ولمزيد من المعلومات عن رأى رينان انظر ، ص ٩٩ – ١٠٠ .

(٢٧) انظر : «الحياة السياسية» ، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٣٦ – ٣٤٥ .

السياسية ، ولكنه بالطبع ليس العامل الوحيد كما كان ضد التركيز على العلم المدنى بعيدا عن الدين ، أو العلوم الدينية بعيدا عن العلوم المدنية : فالدين هو دعامة المجتمع وركيزة التعليم دينيا ومدنيا . وبالتالى فإن اصلاح الأزهر يعتبر أساسيا فى هذا المجال لاخراجه من الجمود وبعث الفاعلية فيه وادخال العلوم العصرية : لا ليصبح جامعة مدنية أخرى ولكن ليصبح جامعة دينية - اسلامية - تخرج عارفين بالعلوم المدنية وباحثين عن أصولها فى الدين ، حيث الاسلام ثرى بما يحوى فى المجالات الدنيوية وتحتاج للمتخصصين لتخريجها ، بما يواكب التطورات العصرية المختلفة . والكثير من آرائه فى مجال الاصلاح التربوى والتعليمى واصلاح الازهر والاحوال الشخصية وتحرير المرأة يتردد صداها فى الوقت الحالى .

ومن مساهمات الشيخ محمد عبده الأساسية افكاره السياسية : فتأكيده على روح القانون وخصوصيته المستمدة من ظروف كل مجتمع كان قوامه العوامل الروحية أكثر من تلك المادية التى ركز عليها مونتسكيو من قبل . والقانون لايعنى عنده القانون المدنى فقط حيث تركز اهتمامه أساسا حول الشريعة . كما أن من مساهماته توضيحه للقيود التى يجب أن ترد على الحرية ، فالحرية عنده مقيدة وليست مطلقة .

ومن أفكاره مفهوم الحاكم المستبد العادل الذى اعتبره المنقذ للشرق ، والذى وضع خطة زمنية لتحقيق هدفه وخاصة اعداد النشء الاعداد الصالح الامر الذى يعتبر هدفا هادفا للوصول للحكم البرلمانى الذى نظر اليه على انه النظام الأمثل . وكان من افكاره الجذابة أيضا تلك الخاصة بضرورة اعطاء الحرية بجرعات محدودة حتى يمكن استيعابها وحسن ممارستها . فضلا عن توضيحه للدور القيادى للصفوة المستنيرة مع التركيز على حسن اعدادها .

والإمام محمد عبده يتشابه مع مكيافيللى فى تأكيده على ضرورة الحاكم المستبد القوى للوصول الى الحكم البرلمانى ولكنه يختلف عنه جذريا فى أنه اعتبر الدين ركيزة النظام السياسى أيا كان ، ولم يفصل بين

السياسة والقيم الروحية والاخلاقية كما فعل مكيافيللي الذى يعتبر الابن البار للنهضة فى الغرب . فقد حرص الامام على التأكيد على صفة العدل. لتقترن بالاستبداد الذى لم يقصد به أن يعمل الحاكم لمصلحته ولكن للمصلحة العامة . كما أن مهمة الحاكم أخلاقية بالدرجة الاولى ولاتقتصر على الناحية الحمائية،فضلا عن أنه يتكلم عن دور الحاكم بالنسبة للشرق ولم يركز أساسا على الوحدة القومية بالذات . كما يتشبه مع أفلاطون فى تأكيده على أهمية الحاكم القوى ، ولكن يختلف معه فى أنه لم يخصه بالعقل والحكمة ، بل أكد على أن العقل قد أختص به الانسان كأنسان . ومن ثم فإن الحكم الامثل هو القائم على الارادة الشعبية والممارسة من جانب الافراد ولكن بعد أن يعدوا لها . ومن الواضح أن الامام محمد عبده قد انتهى إلى ما ابتدأ منه أفلاطون وهو نبذ السياسة .

أن الخط الذى ينتظم فى آراء الإمام محمد عبده هو تقوية أيمان المسلم فى عقيدته مع ضرورة التسامح الدينى والحفاظ على الوحدة الوطنية ، والمفتاح الرئيسى الذى أكد عليه هو التربية والتعليم قبل كل شيء : فالفكر وليس المادة هو أساس التغيير . فقد دعى باختصار الى ضرورة استيعاب الحضارة الغربية مع الحرص على عدم الاستيعاب فيها وذلك بالتمسك بالقيم الروحية والمحافظة على الذات .

بعض المراجع المختارة

- ابراهيم ابراهيم هلال (تحقيق وتقديم) ، الاسلام وأصول الحكم : عند الامام علي رضى الله عنه ، دراسة وتحليل لكتابه رضى الله عنه إلى الأشتر النخعي حينما ولاه حكم مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ .

- ابراهيم علي أبو الخشب (دكتور) ، تجديد الفكر الإسلامى : بعض رجال الفكر الإسلامى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ .

- ابراهيم دسوقي أباظة (دكتور) ، وعبد العزيز الغنام (دكتور) ، تاريخ الفكر السياسى ، بيروت : دار النجاح ، ١٩٧٣ .

- ابو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ، ٩٥٠ م ، تصدير د . أبراهيم مدكور ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ .

- ابن تيمية (شيخ الاسلام تقي الدين أحمد) ، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، كتاب الهلال ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨١ .

  ـــــــ الحسبة في الاسلام ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د . ت .

  ـــــــ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الطبعة الثانية ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٤٠١ هـ .

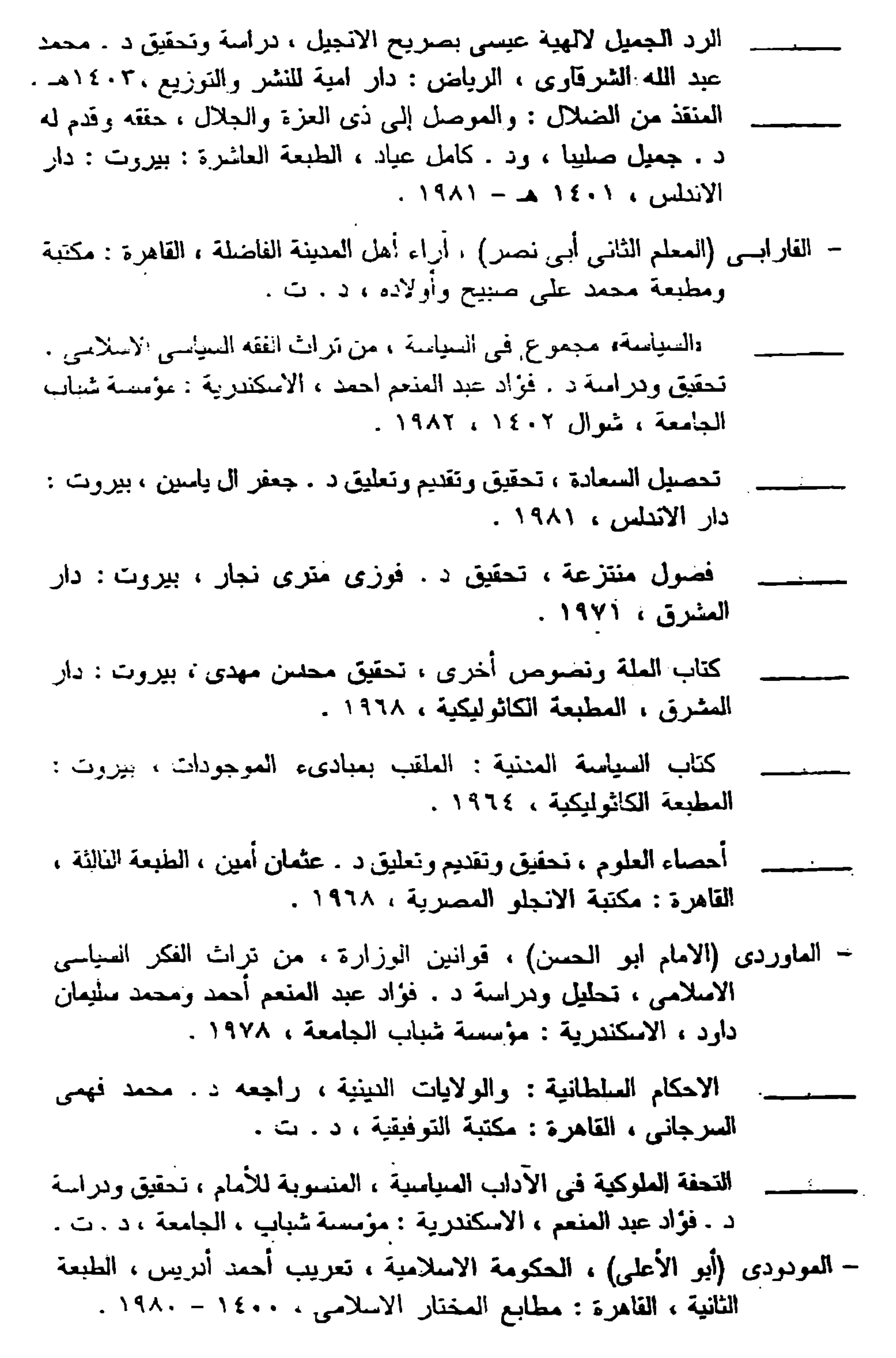
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) ، مقدمة ابن خلدون ، تمهيد وتحقيق د . علي عبد الواحد وافي ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، د . ت .

- أحمد فخرى (دكتور) ، مصر الفرعونية ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٠ .

- افلاطون ، رجل الدولة ، بيروت : دار بيروت وصادق للنشر والطبع ، ١٩٥٩ .

- الغزالى (أبو حامد) ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ، القاهرة : مكتبة الجندى ، د . ت .

  ـــــــ احياء علوم الدين ، خمسة اجزاء ، بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، د . ت .



ـــــــ الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل ، دراسة وتحقيق د . محمد عبد الله الشرقاوى ، الرياض : دار امية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣هـ .

ـــــــ المنقذ من الضلال : والموصل إلى ذى العزة والجلال ، حققه وقدم له د . جميل صليبا ، ود . كامل عياد ، الطبعة العاشرة : بيروت : دار الاندلس ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ .

- الفارابـى (المعلم الثانى أبى نصر) ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، د . ت .

ـــــــ «السياسة» مجموع فى السياسة ، من تراث الفقه السياسى الاسلامى . تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم احمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، شوال ١٤٠٢ ، ١٩٨٢ .

ـــــــ تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د . جعفر ال ياسين ، بيروت : دار الاندلس ، ١٩٨١ .

ـــــــ فصول منتزعة ، تحقيق د . فوزى مترى نجار ، بيروت : دار المشرق ، ١٩٧١ .

ـــــــ كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق محسن مهدى ، بيروت : دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ .

ـــــــ كتاب السياسة المدنية : الملقب بمبادىء الموجودات ، بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤ .

ـــــــ أحصاء العلوم ، تحقيق وتقديم وتعليق د . عثمان أمين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ .

- الماوردى (الامام ابو الحسن) ، قوانين الوزارة ، من تراث الفكر السياسى الاسلامى ، تحليل ودراسة د . فؤاد عبد المنعم أحمد ومحمد سليمان داود ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٧٨ .

ـــــــ الاحكام السلطانية : والولايات الدينية ، راجعه د . محمد فهمى السرجانى ، القاهرة : مكتبة التوفيقية ، د . ت .

ـــــــ التحفة الملوكية فى الآداب السياسية ، المنسوبة للأمام ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : مؤسسة شباب ، الجامعة ، د . ت .

- المودودى (أبو الأعلى) ، الحكومة الاسلامية ، تعريب أحمد أدريس ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مطابع المختار الاسلامى ، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ .

- الندوى (أبو الحسن على الحسنى) ، الحافظ احمد بن تيمية ، الكويت : دار القلم ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

- أميـــن الخولى،صلة الاسلام باصلاح المسيحية، ، القاهرة : مطبعة الأزهر ، ١٩٣٩ .

- باركـر ، ارنست ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس أسكندر ، القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، ١٩٦٦ .

- بوست، جورج (دكتور) ، فهرس الكتاب المقدس ، بيروت : مكتبة المشعل باشراف رابطة الكنائس الانجيلية فى الشرق الأوسط ، ١٩٨١ .

- توشار ، جان وآخرون ، تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة د . على مقلد ، بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .

- تيرنر ، بريان ، ماركس ونهاية الاستشراق ، ترجمة يزيد صايغ ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ .

- جمـــال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، العروة الوثقى ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م (حيث تم جمع كتاباتهما فى العروة الوثقى ونشرها فى مجلد واحد) .

- حامـد ربيع ، (دكتور) الاسلام والقوى الدولية : نحو ثورة القرن الواحد والعشرين ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ .

- حبـيب جرجس ، أسرار الكنيسة السبعة ، طبعة خامسة ، القاهرة مكتبة المحبة ، ١٩٧٩ .

- حسن ابراهيم حسن (دكتور) ، وعلى ابراهيم حسن (دكتور) ، النظم الاسلامية ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د . ت .

- حمـــد عبد الرحمن الجنيدل ، التملك فى الاسلام ، رسالة ماجستير من المعهد العالى للقضاء بالرياض ، «منشورة» ، الرياض : عالم الكتب ، ١٣٩٠ هـ .

- حوريـة توفيق مجاهد (دكتورة) ، الاستعمار كظاهرة عالمية : حول الاستعمار والامبريالية والتبعية ، القاهرة : عالم الكتب ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٥ .

- ______ محاضرات فى تطور الفكر السياسى الاسلامى والغربى من جزءين ، «مطبوعة» ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢ .

______ سياسة توازن القوى» ، مصر المعاصرة ، العدد ٣٦٩ ، ١٩٧١ .

______ «الاشتراكية فى افريقيا» ، مجلة الدراسات الأفريقية ، معهد الدراسات والبحوث الأفريقية،جامعة القاهرة ، العدد السادس ، ١٩٧٧ .

- خالـــد محمد خالد ، الدولة فى الاسلام ، القاهرة : دار ثابت للنشر والتوزيع ، ١٤٠١ - ١٩٨١ .

- روسو ، جان جاك ، العقد الاجتماعى : أو مبادىء الحقوق السياسية ، ترجمة عادل زعيتر ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع العالمية (الاونسكو) . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ .

- زكريـا ابراهيم (دكتور) ، هيجل أو المثالية المطلقة ، عبقريات فلسفية ، القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٧٠ .

- سباين ، جورج هـ .،تطور الفكر السياسى ، خمسة أجزاء ، القاهرة : دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ .

- ستالين ، جوزيف ، أسس اللينينية ، دمشق : دار الطليعة ، ١٩٧٠ .

- صلاح الدين بسيونى رسلان (دكتور) ، الفكر السياسى عند الماوردى ، القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ .

- عبد الحميد متولى ، مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦ .

-عبد الرحمن بدوى ، ارسطو ، خلاصة الفكر الأوربى ، سلسلة الينابيع ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣ .

- عبد السلام بنعبد العالى ، الفلسفة السياسية عند الفارابى ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٨١ .

- عبد العاطى محمد أحمد ، الفكر السياسى للامام محمد عبده ، «رسالة ماجستير منشورة» ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨ .

-عبد المتعال الصعيدى ، المجددون في الاسلام ، من القرن الأول الى الرابع عشر ، القاهرة : مكتبة الاداب ومطبعتها ، د . ت .

- علـــى عبد المعطى (دكتور) ، ومحمد جلال أبو الفتوح شرف (دكتور)،الفكر السياسى فى الاسلام . شخصيات ومذاهب ، الاسكندرية : دارالمعرفة الجامعية ، ١٩٨٤ .

- عبد الفتاح أحمد إبراهيم (دكتور) ، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ .

- عبد الوهاب خلاف (الشيخ) السياسة الشرعية : او نظام الدولة الاسلامية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٧ - ١٩٧٧ .

- عثمان أمين (دكتور) ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧١ .

- عمر فروخ (دكتور) ، تجديد فى المسلمين لا فى الإسلام ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

- فؤاد محمد شبل ، الفكر السياسى : دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .

- فهمى هويدى ، القرآن والسلطان : هموم أسلامية معاصرة ، الطبعة الثانية ، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .

- قاموس الكتاب المقدس ، بيروت : مكتبة مشعل باشراف رابطة الكنائس الانجيلية فى الشرق الاوسط ، الطبعة السادسة ، ١٩٨١ .

- كرانستون، موريس «محرر» ، اعلام الفكر السياسى ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦١ .

- كيللى ، ف . و كالزون ، م . المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داود ، بيروت : دار الجماهير ، د . ت .

- لاكوست ، ايف ، العلامة ابن خلدون ، ترجمة د . ميشال سليمان ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٨٢ .

- لاوست ، هنرى (المستشرق الفرنسى) ، نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ، ترجمة محمد عبد العظيم على ، تقديم تعليق د . مصطفى حلمى ، القاهرة : دار الانصار ، د . ت .

- لويس ، بول ، الفكر الاشتراكى فى مائة وخمسين عاما ، ترجمة عبد الحميد الدواخلى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ .

- لينين ، فلاديمير ، المختارات ، موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٦ .
- ______ الدولة والثورة ، ترجمة لطفى فطيم ، القاهرة : الهيئة المصرية للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .

ـــــــ المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، ترجمة سعد رحمى ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٤ .

ـــــــ عن حزب من نوع جديد ، تأليف (تحرير) ومقدمة بافدوكيا بولكوفنيكوفا ويالينامستروكوفا ، ترجمة فؤاد عبد الحكيم ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ .

- ماركس ، رأس المال : عملية تداول رأس المال ، أشرف على اخراجه فردريك انجلز ، ترجمة د . راشد البراوى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

- ماركس ، وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، موسكو : دار التقدم ، د . ت .

- محمد أسد ، منهاج الاسلام فى الحكم ، نقله إلى العربية منصور محمد ماضى ، الطبعة الخامسة ، بيروت : دار العلم للملايين . ١٩٧٨ .

- محمد حسين هيكل (دكتور) ، الحكومة الاسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، د . ت .

- محمد المبارك ، استراتيجية العالم الاسلامى ، وزارة الحج والاوقاف ، المملكة العربية السعودية ، ذو الحجة ١٣٩١ - يناير ١٩٧٢ ، ص .

- محمد الخضر حسين ، الحرية فى الاسلام ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٢ .

- محمد الصادق عفيفى ، (دكتور) المجتمع الإسلامى واصول الحكم ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٠٠ م .

- محمد ربيع (دكتور) ، النظرية السياسية لابن خلدون ، القاهرة : دار الهنا للطباعة ، ١٩٨٣ .

- محمد سليمان داود (دكتور) و فؤاد عبد المنعم أحمد ، الامام أبو الحسن الماوردى ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٧٨ .

- محمد عبده (الامام الشيخ) ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م .

ـــــــ رسالة التوحيد ، دراسة وتحقيق د . محمد عمارة ، كتاب الهلال ، القاهرة : دار الهلال ، العدد ٣٥٥ ، يوليو ١٩٨٠ .

- ـــــــــ الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، جمعها ، حققها وقدم لها محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢

- محمـــد طه بدوى (دكتور) ، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة ، الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ .

- محمـــد بيصار (دكتور) ، الفلسفة اليونانية : مقدمات ومذاهب ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣ .

- محمـــد عمارة (دكتور) ، الإمام محمد عبده : مجدد الاسلام ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ .

- ـــــــــ الاسلام والسلطة الدينية ، قضايا اسلامية ٤ ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩ .

- ـــــــــ نظرية الخلافة الاسلامية ، قضايا اسلامية ٥ ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٠ .

- محمـــد عبد المعز نصر (دكتور) ، فلسفة السياسة عند الالمان : دراسة فى الفكر الالمانى الحديث ، بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ .

- محمـــد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية ، القسم الادبى ، بيروت : دار احياء التراث العربى ، د .ت

- محمـــد ضياء الدين الريس (دكتور) ، الاسلام والخلافة فى العصر الحديث : نقد كتاب الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٦ .

- ـــــــــ النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة السابعة ، القاهرة : مكتبة دار التراث ، ١٩٧٩ .

- محمد أبو زهرة (الإمام) ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، الجزء الأول : فى السياسة والعقائد ، الجزء الثانى : فى تاريخ المذاهب الفقهية ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د . ت .

- ملـــر ، اندرو ، مختصر تاريخ الكنيسة : من البداية الى القرن العشرين ، القاهرة : مكتبة كنيسة الاخوة ، ١٩٧١ .

- مكيافلـى ، نيقولو ، مطارحات مكيافلى ، تعريب خيرى حماد ، بيروت : المكتب التجارى للتجارة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ .

ـــــــــ الأمير ، تعليق بنيتو موسوليني ، تعريب خيري حماد ، تعقيب فاروق سعد ، تراث الفكر السياسي قبل الامير وبعده ، الطبعة الحادية عشرة ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

- مصطفى حلمي (دكتور) ، نظام الخلافة في الفكر الاسلامي «رسالة ماجستير منشورة» القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧ .

ـــــــــ تقديم ودراسة ، الاسرار الخفية وراء الغاء الخلافة العثمانية ، دراسة حول كتاب : النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والنعمة ، لشيخ الاسلام مصطفى صبرى : الاسكندرية : دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ .

- مصطفى كمال وصفى (دكتور) ، مصنفة النظم الاسلامية : الدستورية والدولية والادارية والاقتصادية والاجتماعية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧.

ـــــــــ النظم الاسلامية الأساسية ، القاهرة : عالم الكتب ، د . ت .

- مصطفى غالب ، الفارابى ، فى سبيل موسوعة فلسفية ، بيروت : دار مكتبة الهلال ، ١٩٨٤ .

- مونتسكيو ، بارون ذى ، روح القوانين ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٣ .

- مصطفى محمود منجود ، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى صدر الاسلام ، «رسالة ماجستير غير منشورة» ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤ .

- نظلــة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٣ .

- نيفيــن عبد الخالق مصطفى ، ابو نصر الفارابى : دراسة تحليلية لفكره السياسى - دراسة فى الفكر السياسى الاسلامى ، «رسالة ماجستير غير منشورة» ، قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ .

ـــــــــ (دكتورة) ، المعارضة فى الفكر السياسى الاسلامى ، «رسالة دكتوراه منشورة» ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الاسلامية ، ١٩٨٥ .

- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ، بيروت : دار القلم ، ١٩٧٩ .

من المراجع المختارة للطبعة الثانية :

- البيريسترويكا والجلاسنوست : من وثائق جورباتشوف ، ترجمة أحمد فؤاد بلبع ، القاهرة : المستقبل العربى ، ١٩٨٨ .

- السيد محمد السيد عمر ، الدور السياسى للصفوة فى صدر الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ .

- خليل عبد المنعم خليل مرعى ، العدالة فى نظام القيم السياسية الاسلامية : نموذج الخلافة الراشدة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ود . مصطفى منجود ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ .

- سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية : نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه منشور جزء منها ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ .

- ———— (دكتور) ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر : رؤية اسلامية ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٩ .

- طه عبدالعليم طه (دكتور) ، «سياسة جورباتشوف للتغيير فى الاتحاد السوفيتى» ، مجلة الفكر الاستراتيجى العربى ، بيروت ، العدد ٢٠ ، ابريل ١٩٨٧ .

- ———— «الاصلاح بين الرومانسية والواقعية فى الاتحاد السوفيتى» ، السياسة الدولية ، العدد ٨٩ ، يوليو ١٩٨٧ .

- ماجدة على صالح ربيع ، الدور السياسى للأزهر من ١٩٥٤ – ١٩٨١ ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ .

- مصطفى حلمى (دكتور) ، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٨ .

- مصطفى محمود منجود ، الأبعاد السياسية للأمن فى الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ .

المراجع الأجنبية

- Allen, J . W ., A History of Political Thought in The Sixteenth Century, London : Methuen, 1960 .
- Aristotle, The Politics of Aristotle, edited & Translated by Ernest Barker, London : Oxford University Press, 1962 .
- ———Ethique de Nicomaque, T . J . Voliquin, Paris : Garnier Flamarion, 1968 .
- Augustine (st .), The City of God, translated & edited by Marcus Dods, New York : Hafner Publishing Co . , 1948 .
- Barker, Ernest, (Sir), The Political Thought of Plato & Aristotle, New York : Dover Publications, Inc . , 1957 .
- , The Politics of Aristotle, London : Oxford Univ . press . , 1968 .
- De Crespigny, Anthony & Wertheimer, Alan, (eds .,), Contemporary Political Theory, London : Thomas Nelson & Sons, Ltd . , 1971 .
- Dillenberger, John (ed .,), Martin Luther : Selections From his Writings, New York : Doubleday & Co . Inc ., 1961 .
- Dowhton, James V . Jr . , & Hart, David K . (eds .,), Perspectives on Political Philosophy, (3 Vols .,), New York : Holt , Rinehart & Winston, Inc . , 1971 .
- Ebenstein, William, Great Political Thinkers : Plato to the Present, Third Edition, New York : Holt , Rinehart & Winston , 1965 .
- Hacker, Andrew, Political Theory : Philosophy, Ideology, Science, New York : The Macmillan Co ., 1961 .
- Harmon, M . Judd, Political Thought, New York : McGrawHill Book Co . , 1964 .
- Hobbes, Thomas Leviathan, Edited by Oakeshott, New York : Collier Books, 1962 .
- Jenkin, Thomas P ., The Study of Political Theory, Studies in Political Sciences, New York : Random House, Inc . , 1955 .
- Jones, W . T . , Masters of Political Thought, Boston, Houghton Mifflin Co . , 1966 .
- Leeds, C . A ., Political Studies, London : Macdonald & Evans, 1978 .

- Lenin, V . I ., Selected Works, in Three Volumes, Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1960 .

- Locke, John, The Second Treaise of Government, edited with an Introduction By Thommas P.Peardon, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York : The Bobbs Merrill Co . Inc ., 1952 .

- Maceck, Josef An Essay on the Impact of Marxism, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 1955 .

- Machiavelli, Niccolo, The Prince & The Discourses, Introduction by Max Lerner, New York : The Modern Library, 1950 .

- Mannheim, kari, Ideology & Utopia, A Harvest Book, New York : Harcourt, Brace & World Inc ., 1964 .

- Marx, Karl & Engels, Frederick, Selected Works, in Two Volumes, Fifth Impression, Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1962 .

- ——— & ———, The Communist Manifesto, edited by Samuel H . Beer, Crofts Classics, New York : Appleton - Century - Crofts, Inc ., 1955 .

- McDonald, Lee Cameroon, Western Political Theory, New York : Harcurt, Brace & World, Inc ., 1968 .

- Mclellan, David, The Thought of Karl Marx, 2 nd Edition, Papermac, London, The Mac Millan Press, 1980 .

- ———, Marxism After Marx, 2 nd Edition, Papermac, London : The Mac - Millan Press, 1980 .

- Macfarlane, L . J . Modern Political Theoy, London : Thomas Nelson & Sons ltd ., 1972 .

- Megahed, Horeya T., «The Prolitarian Revolution : Between Might & Right,» Bulletin of the Faculty of Law, Alexandria University, Vol. XVII, No.2, 1975 .

- ———, Hobbes : Between Totalitarianism & Authoritarianism, Blulletin of The Faculty of Law, Alexandria University, 1975 .

- Mill, James, Essays on Government, edited with an introduction by Currin V . Shields, New York : The Liberal Arts Press, 1955 .

- Mill, John Stuart, On Liberty, edited with an introduction by Currin V . Shields, The Library of Liberal Arts : Indianapolis, New York : The Bobbs - Merrill Co ., Inc ., 1958 .

- Montesquieu, Oeuvres Complètes, préface de Geoge Vedel, Présentation et Notes de Daniel Oster, Paris : Aux Editions du Seuil, 1964 .

- Plato, Great Dialogues of Plato, Translated by W . H . D . Rouse, A Mentor Book, New York : The New American Library, 1964 .
- Plamenatz, John, Man & Society : A Critical Examimation of some Important Social & Political Theoies From Machiavelli to Marx, London, Longman, 1978 .
- Raphael, D.D ., Problems of Political Philosophy , London : The MacMillan Press Ltd . , 1976 .
- Rosenthal, E . I . J. Political Thought in Medieval Islam, Cambridge : The University Press, 1962 .
- Rousseau, Jean Jacques, The Social Contract & Discourses, translated with an introduction by G. D. H. Cole, New York : E. P. Dutton & Co. Inc ., 1950 .
- Sabine, George, H., A History of Political Theory, 3 rd., edition, London : George G. Harrap & Co. Ltd., 1960 .
- Saunders, J. J., A History of Medieval Islam, London Routledge & Kegan Ltd ., 1965 .
- Strauss, Leo and Crapsey, Joseph, (eds.,), History of Political Philosophy, Chicago : Rand Mcnally & Co., 1963 .
- Thucydides, The Peloponnesian War, translated by Rex Warner, Baltimore - Maryland : Penguin The Classics, 1962 .
- Thomson, David, (ed.,), Political Ideas, Baltimore, Maryland : Penguin Books, 1966 .
- Watkins, F. M., The Age of Ideology - Political Tought, 1750 To the Present, New Jersey : Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964 .
- Watt, Willian M., Islamic Political thought : the Basic Concepts, Edinburgh : Edinburgh Univ., Press, 1968 .
- Wolin, Sheldon S. Politics & Vision : Continuity & Innovation in Western Political Thought . Boston, Toronto : Little Brown & Co . Inc ., 1960 .

من المراجع المختارة للطبعة السابعة

- د.أحمد فخري، مصر الفرعونية، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة الانجلوا المصرية، ١٩٦٠، طبعة جديدة ٢٠١٥، ص ص ١٣-٢٥.
- أسمان، يان، ماعت: مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د.زكية طبوزاده ود.علية شريف، القاهرة، باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦.
- د.سليم حسن، موسوعة مصر الفرعونية، الأدب المصري القديم، الجزء١٧، ١٩٥٦.
- د.عبد الحميد درويش ، الفلسفة في مصر القديمة: من أمحوتب إلى أخناتون ٢٧٨٠-١٣٤٠ق.م.، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨.
- د.هالة أبو الفتوح، فلسفة الأخلاق والسياسة: المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.
- الكتب الأربعة المقدسة، ترجمه عن الصينية محسن سيد فرجانى، القاهرة: المركز القومي للترجمة، العدد ١٣٦٨، ٢٠٠٠.
- كريل، هـ. جـ. الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة عبدالمجيد سليم، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧١.
- مانسيني، انا، ماعت، فلسفة العدالة في مصر القديمة، ترجمة محمد رفعت عواد (عن الفرنسية)، سلسلة مصريات، تاريخ – فن – حضارة، ٦ ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.
- Bernal, Martin, Black Athena: The Afroasiatic Roots of Clasical Civilization, U. S. A., Rutgers University Press, Vol. 1, 1987.
- Black, Antony, "The Axial Period: What Does it Signify?", The Review of Politics, Cambridge University Press, Vol. 70, No. 1, Winter 2008, pp. 23-39.
- Boesche, Roger, «Kautilya›s Arthashastra, On War & Diplomacy in Ancient India», the Journal of Military History, 67.1, 2003, pp 9-37.
- Bury, J. B., History of Greece, London: Macmillan, 3rd ed., 1955.

- Chai, Ch'u, Confucianism, New York: Barrons Educational Series, 1973,
- "Chandragupta Maurya", Encyclopedia of World Biography, 2004, Encyclopedia.com. April 2006. See also, Chandragpta Maurya, Bibliography, www.the famous people.com
- "Confucius", Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Published We. Jul.3, 2002; Substantive Revision, Sat. Mar. 23, 2015 (Copyright c 2013 by Jeffry Riegal http://plato.stanford.edu/entries/confucius/
- Dhar, Samnah, Kautilya and the Arthasastra, New Delhi: Marwah Publications, 1957.
- Diop, Anta Cheikh, The African Origin of Civilization: Myth or Reality, edit. & Trans. by Mercer Cook Laymen, Chicago: Chicago Review Press, 1989.
- James, G. M. George, Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy, First Pub 1954, U.S.A: Molefi Asante, African American Images, 2001.
- Kautilya's Arthashastra, Translated into English by R.Samasastry, Bangalore: Government Press, 1915.
- Lefkowitz, Mary R. Guy Maclean Rogers, edits. Black Athena Reviseted, University of Califorinia, 1996.
- Prakash, Assem, "State & Statecraft in Kautilya's Arthasastra, Mini Confernce Organizaed by Workshop in Politcal Theory & Policy Analysis, Indiana University, Bloomington, Dec. 11-13, 1993.

محتويات الكتاب

الصفحة

الجزء الأول
الفكر السياسى
فى العصور القديمة والوسطى

الباب الثانى

الفكر السياسى المسيحى

الباب الثالث

الفكر السياسى الاسلامى

الجزء الثانى
الفكر السياسى
فى عصر النهضة والعصر الحديث

الباب الأول
الفكر السياسى فى عصر النهضة

الباب الثانى
الليبرالية الغربية

الباب الثالث

الفكر الاشتراكى

الباب الرابع

التجديد فى الفكر الاسلامى

أ. د. حورية توفيق مجاهد

* أستاذ ورئيس مجلس قسم العلوم السياسية (سابقا) - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة.
* منسق كرسي الأيسيسكو/ اتحاد جامعات العالم الاسلامي بجامعة القاهرة.
* دكتوراه الفلسفة .Ph. D فى العلوم السياسية جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية ١٩٦٦.
* لها العديد من الأبحاث والمؤلفات الرائدة منها : نظام الحزب الواحد فى أفريقيا: بين النظرية والتطبيق، والاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار والإمبريالية والتبعية، والإسلام فى أفريقيا: وواقع المسيحية والديانة التقليدية.

هذا الكتاب

يعتبر بحق نتاجا لسنوات طويلة من جهود بحثية وتدريسية تراكمت لدى المؤلف ليترجم - بعمق الخبير وإيضاح المتمكن - فى صفحات قليلة نسبيا تحليلا للفكر السياسى خلال مرحلة طويلة تمتد من أفلاطون أبى الفلسفة السياسية حتى الإمام محمد عبده صاحب مدرسة التجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر مبرزا أهم الاتجاهات الفكرية المعاصرة: الليبرالية الغربية، والاشتراكية، والتجديد فى الفكر الإسلامى ومحاولا إيجاد علاقة إرتباط بين الأفكار السياسية لكل مفكر، والظروف والأوضاع والمؤسسات التى عاصرها، وكيف أن كل مفكر كان يلعب دور السبب والنتيجة: فتأثر وأثر فى نفس الوقت فى تطور الفكر السياسى.

وقد حرص المؤلف على أن يميز مؤلفه عما سبق من المراجع فى نفس المجال وذلك: بتقديم رؤية جديدة من خلال الاعتماد على المراجع الأصلية، وتحليل الأفكار بدلا من تأريخها، فضلا عن الاهتمام الخاص بالفكر الإسلامى وقد أضاف المؤلف بهذا الكتاب إلى المكتبة العربية جديدا طالما كانت فى حاجة إليه.

الطبعة الجديدة منقحة ومزيدة بجزء مطول عن الحضارات الشرقية القديمة.

الناشـــر
